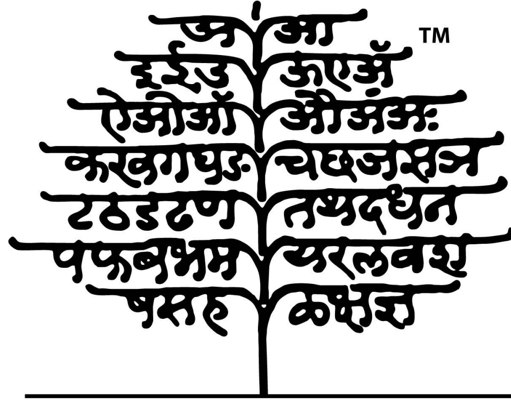
नवभारत

वर्ष २१ वे] जुलै १९६८ [अंक १०

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

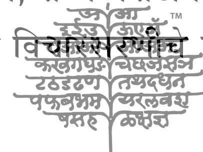
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

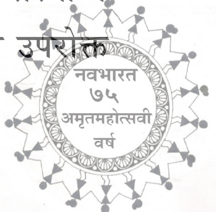
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष एकविसावे
अंक दहावा

नवभारत

जुलै
१९६८

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ‘ नवभारत ’ मासिक, ‘ गणेश भुवन ’ २७६, तेलंग रोड, माटुंगा– मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ‘ नवभारत ’ मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





प्रा. नि. शं. ठकार

राष्ट्रवाद : विचार आणि विश्लेषण

[आधुनिक भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात राष्ट्रवादाचा विचार होणे अत्यंत अगत्याचे आहे. विशेषतः देशांतर्गत विघटनात्मक प्रवृत्तींचा आविष्कार आणि वाढती प्रादेशिक महत्त्वाकांक्षा यांनी एकराष्ट्रीयत्वास तडे जाण्याची संभावना व्यक्त करताना भारतास आज किमान राष्ट्रवादाची अतिशय आवश्यकता असल्याचे सांगितले जाते. तेव्हा राष्ट्रवादी तत्त्वाचे स्वरूप काय आहे हे प्रथम पहावे या हेतूने विचार संकलन करण्याची मर्यादा या लेखाला घालून घेतली आहे. मराठी वा हिंदी भाषांतून या विषयावर प्रमाणभूत सामग्रीचा अभावच आढळून आला. इतर भारतीय भाषांतूनही थोडीफार हीच स्थिती असावी. राष्ट्रवादाची सर्वांगीण चर्चा करणारे पुस्तक देशी भाषेत नसणे ही स्थिती खेदजनक होय.

राष्ट्रवाद म्हणजे काय हा एक यक्षप्रश्न आहे. या इतिहासोद्भव शक्तीचे स्वरूप अत्यंत अस्पष्ट, गुंतागुंतीचे, गूढ आणि संमिश्र असल्यामुळे राष्ट्रवादाची व्याख्या करणे हे काम सोपे नाही. ऐतिहासिक परिस्थिती-मुळे आणि देशकालमानानुसार, त्याचे स्वरूप इतके वेगवेगळे होऊन जाते की आपण गोंधळून जातो. त्यात पुन्हा राष्ट्र, राष्ट्रीयत्व आणि राष्ट्रवाद आदी शब्द इतक्या भिन्न भिन्न संदर्भात वापरले गेलेले आहेत की त्यांचा एक अर्थ ग्रहण करणे अनर्थकारक ठरेल. राष्ट्रवाद हा विषय इतिहासाचा किंवा राजकारणाचाच नसून तो मानस-शास्त्र आणि समाजशास्त्र यांच्याशीही निगडित आहे. त्यामुळे कोणत्याही एका मार्गाने त्याचे आकलन अपुरे ठरते. म्हणून राष्ट्रवादाची व्याख्या टाळून या संदिग्ध विषयांवर विचारवंतांनी केलेल्या विवेचनाचा साधारणपणे कालक्रमानुसार मागोवा घेणे ही या लेखाची दुसरी मर्यादा. राष्ट्रवादावर इंग्रजीत विपुल सामुग्री मिळते. पण सर्व सामग्रीचा आढावा येथे घेणे अशक्य आणि अनावश्यकही आहे. ही तिसरी मर्यादा.]

जॉन स्टुअर्ट मिल :

प्रातिनिधिक राज्यशासन आणि राष्ट्रीयत्व

जॉन स्टुअर्ट मिल् हा काही पक्का राष्ट्रवादी म्हणता येणार नाही. उलट त्याच्या मते राष्ट्रवादामुळे माणसे इतरांबद्दल फार अलिप्त बनतात. म्हणून राष्ट्रवाद रानटीच आहे असे त्याला वाटे. राष्ट्रीय स्वयंनिर्णयाचे तत्त्व समग्रतेने लागू करण्याला तर त्याचा विरोध होता पण मौज अशी की तो या तत्त्वाचा पुरस्कर्ताच मानला गेला. "प्रातिनिधिक राज्यशासनासंबंधी काही विचार" या ग्रंथातील सोळावे प्रकरण "प्रातिनिधिक राज्यशास-नाशी संबंधित असलेल्या राष्ट्रीयत्वाविषयी" हे या संदर्भात महत्त्वाचे आहे. राष्ट्रीयत्व आणि राज्य ही एकरूप मानून त्याने राष्ट्र-राज्यासाठी (नेशन-स्टेट) स्वातंत्र्याची मागणी केली. पुढच्या काळातील उदार-मतवादाचा हा पायाच होता. मिल्च्या शब्दात... "मानवजातीचा एक भाग अन्य कुणाशीही प्रस्थापित झालेल्या नाहीत अशा समान सहानुभूतीमुळे एकत्र झाला असेल, इतर कुणाहीपेक्षा परस्परांशी त्यांचे सहकार्य स्वेच्छेने चालू असेल, आणि आपण स्वतःच किंवा आपल्यापैकी कोणी चालवलेल्या राज्यशासना-खालीच राहण्याची इच्छा करीत असेल तर त्याचे राष्ट्री-यत्व प्रस्थापित झाले असे म्हणता येईल. ही राष्ट्रीय-त्वाची भावना अनेक कारणांमुळे उत्पन्न झाली असणे शक्य आहे. कधी एक वर्ण किंवा एक वंश यांचा तो परिणाम असेल, भाषिक समाज किंवा धार्मिक संगठन ही प्रभावी कारणे आहेत. भौगोलिक सीमा हेही एक कारण असते, पण सर्वांपेक्षा प्रबळ असे कारण समान राजकीय पूर्वेतिहास राष्ट्रीय इतिहासाची ठेव आणि परिणामतः, पूर्वस्मृतींना उजळणारा समाज. सामूहिक अभिमान आणि पीडा, आनंद आणि दुःख—हे सर्व त्या जुन्या काळातील घटनांशी संबंधित. अर्थात् यापैकी कोणतीही परिस्थिती अनिवार्य आहे किंवा स्वतः पूर्ण आहे असे म्हणता येणार नाही...तरीपण सर्वसामान्य-पणे यापैकी एखाद्या गोष्टीचा अभाव असेल तर त्या





प्रमाणात राष्ट्रवाद कमजोर होणार हे उघड आहे... यापैकी कोणत्याही तत्त्वाच्या रूपाने का होईना राष्ट्रीयत्वाची भावना जागी झाली असेल तर त्या राष्ट्रीयत्वाच्या सर्व सदस्यांना एक राज्यशासन असणे हे प्रथमदर्शनी तरी मान्य करावयास हरकत नाही. राज्यशासन कोणाचे असावे हा निर्णय शासितांनीच घ्यावा असे म्हणण्यासारखेच आहे हे कोणत्या विविध मानवसमूहांशी आपणास जोडून घ्यावयाचे हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य एखाद्या मानवजातीच्या विभागाला नसेल तर दुसरे काय स्वातंत्र्य उरले ? पण जेव्हा लोक स्वतंत्र संस्थांसाठी परिपक्व होतात, तेव्हा अधिकच औदार्याने विचार करावा लागतो. अनेक राष्ट्रीयत्वे असलेल्या देशात स्वतंत्र संस्था ही एक अशक्यताच होय. जेव्हा लोकांमध्ये बंधुभावना नसेल आणि विशेषतः ते जर वेगवेगळ्या भाषा बोलत आणि लिहीत असतील तर प्रातिनिधिक सरकारासाठी आवश्यक असणारे संयुक्त लोकमत अस्तित्वात असणे अशक्य होईल. मत बनविणारे आणि राजकीय कृती घडवणारे प्रभाव प्रत्येक देशात वेगवेगळे असणार. पुन्हा प्रत्येक विभागात वेगळे. प्रत्येक क्षेत्राचे विश्वासाचे नेते वेगळे. त्यांची पुस्तके, प्रचारपत्रे, वृत्तपत्रे वेगळी. एका विभागाला दुसऱ्या विभागाचे मत कसे बनते कळत नाही. एकाच घटनेचा, कृतीचा किंवा शासनाच्या पद्धतीचा त्यांच्यावर वेगवेगळा परिणाम होतो. प्रत्येकाला दुसऱ्यापेक्षा आपणावरच अन्याय झाला असे वाटते. शासनाच्या द्वेषापेक्षाही आपापसातील वैमनस्य अधिक मजबूत असते. एक विरोध करीत असेल तर दुसरा म्हणूनच त्याचे समर्थन करतो. सर्वात वाईट म्हणजे दडपशाहीविरुद्धचा परिणामकारक सुरक्षिततेचा उपाय म्हणूनही त्यांचा काही उपयोग होत नाही. परदेशी आणि बांधव यातील अंतर सैन्यात फार खोलवर व परिणामकारकतेने पोहोचलेले असते. सामान्यांना परदेशी म्हणजे अपरिचित तर सैनिकाला परदेशी म्हणजे ज्याच्याविरुद्ध कदाचित् लढावे लागेल असा शत्रू...आणि शत्रूसाठी कायदा एकच. तो म्हणजे सामर्थ्य. वेगवेगळी राष्ट्रीयत्वे असलेल्या सेनेत देशभक्ती म्हणजे फक्त ध्वजाविषयी असणारा आदर. आधुनिक इतिहासात मुक्तीचे कार्य करणारी सेना असलीच होती. त्यांना एकत्र आणणारे बंधन एकच. ते म्हणजे त्यांचे अधिकारी आणि त्यांचे सरकार. लोक-कर्तव्यासंबंधी त्यांची काही कल्पना असेल तर ती एवढीच की आज्ञेचे पालन करणे.'–तर मिल्चे हे विचार १८६१ मधले.

लॉर्ड ॲक्टन

राष्ट्रवाद–एक प्रतिगामी पाऊल

आणि १८६२ मध्ये लॉर्ड ॲक्टन यांनी आपला 'राष्ट्रीयत्व' हा निबंध प्रसिद्ध केला. या निबंधात त्यांनी असा इशारा दिला की जे राज्य कोणत्याही एका ध्येयाशी किंवा एकाद्या वर्गविशेषाशी अथवा एका राष्ट्रीयत्वाशी एकरूप होईल ते सहजच निरंकुश वा एकांतिक होते. तर अनेक राष्ट्रीयत्व असलेले राज्य वाढत्या सत्तेला पायबंद घालते आणि स्वातंत्र्याचे रक्षण करते. जेव्हा राज्य स्वतंत्रतेच्या पायावर आधारलेले असेल तेव्हा अशा बहुराष्ट्री राज्यातील राष्ट्रीयत्व हे एकांतवादाच्या दुष्परिणामांना छेद देऊ शकेल असा ॲक्टन यांचा विश्वास होता. आपल्या निबंधाच्या समारोपात ते म्हणतात, "माणसांनी बनलेल्या समाजाप्रमाणे राष्ट्रांनी बनलेली राज्ये ही आजच्या सभ्य जीवनाची निकड आहे. हलक्या, अविकसित, पतित, विजित किंवा नीतिधैर्य खचलेल्या राष्ट्रांना पुनरुज्जीवित व समृद्ध करणे एका तशाच समृद्ध राज्याच्या संबंधात आणल्याशिवाय शक्य नाही. एका राज्याच्या छत्रछायेखाली ही मिळणी होईल. या एकीकरणातून दोघांचा फायदा होईलच शिवाय शेजाऱ्यासंबंधी काळजी करायची शिकवण मिळाल्यामुळे एकंदरीत मानवतेचे, सभ्यतेचे आणि धर्मांचेही भले होऊन जाईल."

राष्ट्र आणि राज्य

यानंतर प्राचीन राष्ट्रकल्पनेचा विकास कसा झाला, त्याच्या अर्थात बदल कसा घडून आला व त्यात चर्चेचा काय भाग होता ते समजावून सांगितल्यावर राष्ट्र आणि राज्य यातील अंतर त्यांनी असे स्पष्ट केले आहे. 'कालांतराने एखादे राज्य राष्ट्रीयत्व निर्माण करू शकेल पण राष्ट्रीयत्वाने राज्य प्रस्थापित करणे हे आधुनिक सुधारणेच्या प्रकृतिविरुद्ध होईल. देशभक्तीच्या संबंधात राज्य आणि राष्ट्रीयत्व यांतील अंतर उघड होईल. वंशाशी असलेला आपला संबंध हा प्रत्यक्ष स्वाभाविक होय तर राजनैतिक राष्ट्राविषयी असलेली आपली कर्तव्ये ही एक नैतिक बाब होय. पहिला संबंध हा अत्यंत प्रबळ, प्राथमिक





आणि म्हणूनच पशुजीवनाला जवळचा. दुसरा संबंध हा सत्तेच्या कायद्यावर आधारलेला, बंधने लादणारा आणि सामाजिक व्यवहारांना व संबंधांना नैतिक मान्यता देणारा. धर्मामध्ये जे स्थान श्रद्धेचे, राजकीय जीवनात ते स्थान देशभक्तीचे. देशभक्ती हे कुटुंबभक्तीचेच एक रूप. पण राजकीय दृष्ट्या देशभक्ती म्हणजे स्वरक्षणाच्या मूळ भावनेचा नैतिक कर्तव्यात झालेला विकास होय. त्यासाठी प्राणार्पणाची तयारी पण. स्वसंरक्षण ही मूळ भावना इंस्टिंक्ट ही आहे व नैतिक कर्तव्यपण आहे. पहिल्यातून कुटुंब निर्माण होते. दुसऱ्यातून राज्य. देशाशी निष्ठा आणि राज्याज्ञेचे पालन या वस्तुतः एकच आहेत. कारण दोन्ही प्रकारास हक्कांपेक्षा सत्ता श्रेष्ठ असते. राज्याद्वारा प्रस्थापित राष्ट्रीयत्वातूनच राजकीय कर्तव्ये निर्माण होऊ शकतात. आणि अर्थातच राजकीय अधिकार. उदा. स्विट्झरलँड. वंश भिन्न पण राज्य व राष्ट्रीयत्व एक........सभ्य समाजाच्या नैतिक कर्तव्यांचा हेतु मुक्तीची प्रस्थापना हे असेल तर ज्या राज्यात अनेक राष्ट्रीयत्वे सुखाने नांदत असतील ती अधिक परिपूर्ण आहेत असे मानावे लागेल. जेथे वंशाचे मिश्रण झाले नसेल ती अपूर्ण राज्ये. ज्यांना हे जमत नाही ती स्वतःचाच निषेध करतात. जे या गोष्टीला विरोध करतात ते स्वतःच्याच पायावर कुऱ्हाड हाणतात. म्हणून राष्ट्रीयत्व हे एक प्रतिगामी पाऊल होय.

राष्ट्रवाद हा जुलमी शक्तीची पूजा करण्याचा संप्रदाय असला आणि हा सिद्धांत समाजवादापेक्षा कितीही अनर्थकारक, अर्थशून्य आणि गुन्हेगारी स्वरूपाचा असला तरी जगाच्या इतिहासात त्याचे एक महत्त्वाचे कार्य आहे हे ॲक्टन साहेबांनी मान्य केले आहे. नागरी स्वातंत्र्याच्या दोन प्रबळ शत्रूंचा त्याने नाश केला आहे. ते शत्रू म्हणजे निरंकुश साम्राज्यशाही आणि क्रांती.

अर्नेस्ट रेनान :

राष्ट्र म्हणजे आत्मा–एक आध्यात्मिक तत्त्व

अर्नेस्ट रेनान या फ्रेंच विद्वानाने १८८२ मधील एका परिषदेत भाषण करताना राष्ट्र म्हणजे काय याची स्वतंत्रपणे चर्चा केली आहे. त्याच्या मते वंश, भाषा, धर्म, राज्य, सुधारणा किंवा आर्थिक हितसंबंध यामुळे काही राष्ट्र निर्माण होत नाही. ही लोकेच्छा, समान अनुभव विशेषतः दिव्य भव्य भूतकाळ, महान नेते आणि गौरवभावना यातून निर्माण होते. विजयापेक्षाही समान दुःख हे लोकांना परस्पराशी बांधून घेते. रेनांच्या मते भूतकाळात केलेल्या त्यागांच्या जाणिवेवर आणि वर्तमान-काळात तसेच त्याग करण्याची तयारी असण्यावर आधारलेले प्रचंड ऐक्य म्हणजे राष्ट्र होय. राष्ट्राचे अस्तित्व म्हणजे एक प्रकारे दैनिक सार्वमताची पुनरावृत्तीच. रेनां म्हणतो, ' एका विशिष्ट केंद्रामध्ये केंद्रित होणाऱ्या अनेक सामाजिक घटनांच्या मालिकांनी आधुनिक राष्ट्र अस्तित्वात आले आहे. राष्ट्रनिर्मितीचे कारण खूप खोलवरचे आहे...एक वंश हा राष्ट्राचा कारक नाही. कारण कोणताही वंश शुद्ध स्वरूपात सापडणे अशक्य. धर्मांनी प्राचीन इतिहासात सामाजिक गट निर्माण केले. पण धर्मही कारक नव्हे...राष्ट्र म्हणजे आत्मा, एक आध्यात्मिक तत्त्व ! ' ए नेशन इज ए सोल ए स्पिरिच्युअल प्रिन्सिपल.' फक्त दोन गोष्टींनी हा आत्मा बनतो. एक म्हणजे भूतकाळ व दुसरे वर्तमान. ' एक म्हणजे विपुल पूर्वस्मृतींचा ठेवा; दुसरे म्हणजे प्रत्यक्ष मान्यता, एकत्र राहण्याची इच्छा, समान वारसा वा परंपरा यांना मानणे. व्यक्तिप्रमाणेच राष्ट्रसुद्धा एका दीर्घकालीन काम, त्याग आणि भक्तीची अंतिम परिणति असते. पूर्व काळातील समान गौरवकेंद्रे व वर्तमानात समान इच्छा, सहकार्याने महान कार्य करण्याची महत्त्वाकांक्षा ही राष्ट्र होण्याची आवश्यक अट आहे. समान दुःखे ही सुखापेक्षा महत्तर असतात...राष्ट्राला भूतकाळाचा संदर्भ आवश्यक आहे. ' याप्रमाणे या आध्यात्मिक तत्त्वाची प्रतीके सांगून झाल्यावर रेनाँ म्हणतो, ' मानवी वासना बदलतात. पण या जगात बदलत नाही असे काय आहे ? राष्ट्रे ही काही शाश्वत नसतात. त्यांना आरंभ आहे तर अंतही असणारच. युरोपीय संघराज्याद्वारे त्यांचे स्थान घेतले जाईल अशी शक्यता आहे. पण या शतकाचा तरी असा काही कायदा दिसत नाही. सध्या तरी राष्ट्रांचे अस्तित्व ही नुसती चांगलीच नव्हे तर आवश्यक अशी गोष्ट आहे. त्यांचे अस्तित्व ही स्वातंत्र्याची हमी आहे. जगाचा एक कायदा व एक अधिपति झाला तर स्वातंत्र्य सुरक्षित रहाणार नाही. विविध आणि अनेकदा विरोधी गुणांनी

राष्ट्रे ही सुधारणेला हातभारच लावीत असतात. स्वतंत्रपणे पाहिल्यास प्रत्येकात दोष आहेत. पण मानवतेच्या समूहसंगीतात प्रत्येकाचा एक सूर आहे. प्रत्येक राष्ट्राची काही वैशिष्ट्ये आहेत. स्वतंत्र प्रकारचे कर्तृत्व आहे. यामुळे मानवजातीच्या समान व महान उद्देशाची सेवा घडते. मनुष्य गुलाम नाही: विशिष्ट वंश, भाषा, धर्म, प्रवाही नद्या किंवा डोंगरांच्या रांगानीही नाही. या नैतिक जाणिवेचा आविष्कार म्हणजेच राष्ट्र. निरोगी मने आणि प्रेमळ हृदये असलेल्या माणसांच्या महान समुदायाने असले राष्ट्र निर्माण होते. समाजासाठी व्यक्तीने त्याग करण्याची हाक या नैतिक जाणिवेचे बळ जेव्हा सिद्ध करते तेव्हा ती जाणीव न्याय्यच होय आणि तिला जगण्याचा हक्क आहे.' राष्ट्रकल्पनेचे श्रेष्ठ नैतिक मूल्य रेनॉंच्या मीमांसेत व्यक्त झाले आहे.

निकोलाय लेनिन

राष्ट्रवाद–भांडवलशाहीचे लक्षण

रशियन साम्यवादी नेता निकोलाय लेनिनच्या मते राष्ट्रवाद आणि साम्राज्यवाद ही दोन्ही भांडवलशाही जगाची लक्षणे होत. "राष्ट्रीय प्रश्नावर समीक्षात्मक टिपणी" (क्रिटिकल रिमार्क्स ऑन द नॅशनल क्वेश्चन) या १९१३ मध्ये लिहिलेल्या लेखात बूर्झ्वा समाजाची अटळता म्हणून राष्ट्रवादावर त्याने टीका केली. मार्क्सवादाचे आणि राष्ट्रवादाचे पटणे शक्य नाही असे त्याचे मत. राष्ट्रीय संस्कृती आणि सांस्कृतिक राष्ट्रीय स्वायत्तता या संबंधात त्याची काही विधाने पाहू या. सर्वांना एक समान भाषा असणे ही इतर अनेक बूर्झ्वा कल्पनांप्रमाणे जुलमी, दांभिक आणि मूर्खपणाची कल्पना आहे. तात्पर्य काय, की उदार बूर्झ्वा राष्ट्रवाद हा कामगारांमध्ये लाचखाऊपणा निर्माण करतो, स्वातंत्र्याच्या कामाला मोठीच हानी पोहोचवतो आणि अर्थातच जनतेच्या वर्गसंघर्षाला पण ही बूर्झ्वा प्रवृत्ती "राष्ट्रीय संस्कृती" च्या घोषणेच्या अवगुंठनामुळे तर अधिकच भयावह ठरते. या राष्ट्रीय संस्कृतीच्या नावाखाली जगातील सगळे बूर्झ्वा आपली प्रतिक्रियावादी आणि घृणित कामगिरी करीत असतात. मार्क्सवादाच्या म्हणजेच वर्गसंघर्षाच्या दृष्टीने पाहिले तर आजचे राष्ट्रीय जीवन हे अशा प्रकारचे आहे. राष्ट्रीय संस्कृतीची घोषणा हे एक बूर्झ्वा लफडे आहे. आपली घोषणाही आंतरराष्ट्रीय लोकशाहीवादी संस्कृतीची आणि जगातील सर्व मजूरवर्गाच्या चळवळीची आहे." आपल्या मार्क्सवादी प्रबंधावरील आरोपांचे खंडन करताना लेनिन हे मान्य करतो की आंतरराष्ट्रीय संस्कृती ही काही राष्ट्रीय संस्कृती नव्हे 'शुद्ध' संस्कृतीचा पुरस्कार कोणीच करीत नाही. पण प्रत्येक राष्ट्रीय श्रमिक आणि दलित जनता ही असतेच. त्यांच्या जीवनाच्या परिस्थितीमुळे लोकशाही आणि समाजवादाच्या तत्त्वाचा उदय तेथे होणे अटळ असते. पण प्रत्येक राष्ट्रास बूर्झ्वा संस्कृतीही असते. तत्वतः नव्हे तर प्रत्यक्ष प्रभावी स्वरूपात ती असते. म्हणून 'राष्ट्रीय संस्कृती' ही सर्वसामान्यपणे, जमीनदार, धर्मगुरू आणि बूर्झ्वा यांचीच असते. हे मार्क्सवाद्यांचे मूलतत्व आहे. 'आंतरराष्ट्रीय लोकशाहीवादी संस्कृती आणि जगातील सर्व मजूरवर्गाची चळवळ' यासाठी प्रत्येक राष्ट्रीय संस्कृतीतून फक्त लोकशाही आणि समाजवादी तत्त्व असलेला भागच आम्ही स्वीकारतो. तोच आणि तेवढाच. तोही प्रत्येक राष्ट्राच्या बूर्झ्वा संस्कृतीशी आणि बूर्झ्वा राष्ट्रवादाशी मुकाबला करण्यासाठी."

बूर्झ्वा राष्ट्रीय संस्कृती

आणि सांस्कृतिक स्वायत्तता

राष्ट्रीय संस्कृतीतून आंतरराष्ट्रीय संस्कृती हा बालिशपणा असून राष्ट्रीय संस्कृतीची घोषणा ही कसलेही अभिवचन देत नाही किंवा कोणत्याही चांगल्या उद्देशाने प्रेरित झालेली नाही हे लक्षात घेतले पाहिजे असे सांगून लेनिन म्हणतो की, राष्ट्रीय संस्कृती ही बूर्झ्वा आहे ही वस्तुस्थिती आहे. लढाऊ बूर्झ्वा राष्ट्रवाद कामगारांना बहकवून, त्यांना मूर्ख बनवून आणि त्यांच्यात फूट पाडून त्यांचे लगाम बूर्झ्वाच्या हातात ठेवतो ... ज्याला जनतेची सेवा करावयाची आहे त्याने सर्व जगातील कामगारांना एक केले पाहिजे आणि घरी तसेच बाहेर बूर्झ्वा राष्ट्रवादाशी झगडले पाहिजे. राष्ट्रीय संस्कृतीचा पुरस्कार करणाऱ्याचे स्थान रानटी राष्ट्रवाद्यात आहे, मार्क्सवाद्यात नाही ... बूर्झ्वा राष्ट्रवाद आणि जनतावादी आंतरराष्ट्रीयवाद ही दोन्ही एकमेकांविरोधी आहेत आणि कोणत्याही राष्ट्रीय प्रश्नावर दोघांचे धोरण वेगवेगळेच राहणार. यानंतर सांस्कृतिक राष्ट्रीय स्वायत्ततेच्या प्रश्नावर आपले मत





देताना या 'कुप्रसिद्ध' तत्त्वाचा मूलभूत दोष त्याने दाखविला आहे. तो म्हणजे या कार्यक्रमातून एक अत्यंत परिष्कृत, निरंकुश आणि आत्यंतिक अशा राष्ट्रवादाची निर्मिती हा होय. राष्ट्रवाद कितीही न्यायपूर्ण, शुद्ध, परिष्कृत आणि सुसंस्कृत असला तरीही मार्क्सवादाचे त्याच्याशी पटणार नाही. कारण मार्क्सवाद आंतरराष्ट्रवादाचा पुरस्कार करतो.

कार्ल मार्क्सने समाज अधिकाधिक आंतरराष्ट्रीय होईल असे जे भाकित केलेले होते ते काळाने खोटे ठरवले आहे. लेनिनच्या विचाराचे तेच झालेले दिसून येईल. कारण सोव्हिएट रशिया काय किंवा लाल चीन काय आपल्या राष्ट्रवादाला घट्ट पकडून आहेत आणि इतर अनेक राष्ट्रांपेक्षा त्यांचा राष्ट्रवाद अधिक उग्र असल्याचेही कधी कधी भासते. तर मार्क्सवादाला राष्ट्रवादाने शबल केले आहे काय असा विचार करता येईल किंवा वर्गभावनेपेक्षा राष्ट्रभावना अधिक प्रभावी व खोल आहे हे लेनिनला कळू शकले नाही असे म्हणावे लागेल.

रॉयल इन्स्टिटयूट ऑफ इंटर नॅशनल अफेअर्स : राष्ट्रवाद–समूहाच्या एकात्मतेची चिरंतन समस्या

रॉयल इन्स्टिटयूट ऑफ इंटर नॅशनल अफेअर्स या संस्थेच्या वतीने प्रा. एडवर्ड एच्. कार यांच्या अध्यक्षतेखाली एका अभ्यासमंडळाने १९३९ मध्ये आधुनिक जगातील राष्ट्रवादाची शास्त्रीय दृष्टीने परीक्षा करून 'राष्ट्रवाद' हे पुस्तक प्रकाशित केले. प्रस्तावनेत लेखकांनी हे मान्य केले आहे की राष्ट्रवाद ही एक राजकीय वा मानसशास्त्रीय घटना आहे असे मानून त्यांचा फक्त तेवढ्याच दृष्टीने विचार केला तर राष्ट्रवादाची पुरेशी कल्पना येणे अशक्य आहे. समूहाच्या एकात्मतेची ही सामान्य आणि कायमची समस्या आहे हे जाणून तिला विशेष वेगळेपणानेच पाहिले पाहिजे. समाजशास्त्र आणि समूह–मानसशास्त्र यांचे दूरगामी प्रश्न यांच्याशी निगडित असून त्या संबंधात मतभिन्नतेला वाव आहे व शास्त्रीय पद्धतीही त्याला सुकरतेने लावता येणे शक्य नाही. समकालीन राष्ट्रवादी प्रवृत्तीमुळे मानवी संस्कृतीलाच धोका निर्माण झाल्यामुळे हा अभ्यास हाती घेतला असे मंडळाचे म्हणणे आहे.

या ग्रंथातील विवेचनाचा बराचसा भाग ऐतिहासिक स्वरूपाचा असून त्यात प्रामुख्याने युरोपियन राष्ट्रवादाचा विकास मांडला गेला आहे. अमेरिकन आणि ज्युईश राष्ट्रवादावरही प्रकरणे आहेत. राष्ट्रांच्या उदयापासून या ऐतिहासिक विकासक्रमाला आरंभ केला आहे. मध्ययुगाच्या अंतापर्यंत आधुनिक अर्थाने राष्ट्रे अस्तित्वात नव्हती. मनुष्यस्वभावात आढळणाऱ्या प्राथमिक भावनांवर व प्रवृत्तीवर आधारलेली आधुनिक राजकीय संघटना ही हळू हळू विकसित झाली हा विचार सर्वमान्यच आहे. राष्ट्रवादाच्या संदर्भात वापरण्यात येणाऱ्या शब्दांवर एक टिपण आरंभीच दिले आहे ते उपयुक्त आहे. इंग्रजी, फ्रेंच, जर्मन, इटालियन, या पाश्चात्य भाषातून राष्ट्र शब्द एकाच अर्थी वापरला जात नाही. शिवाय ऐतिहासिक विकासक्रमात होणारे अर्थपरिवर्तन वेगळेच. राष्ट्र शब्दापासून बनणाऱ्या इतर शब्दांचेही असेच आहे. तात्पर्य राष्ट्रवादाच्या चर्चेत पारिभाषिक शब्दांची समस्या अस्तित्वात आहे. तिची संपूर्ण सोडवणूक शक्य नाही.

राष्ट्रवादाची पारिभाषिक शब्दावली : समस्या आणि सोय

नेशन (राष्ट्र) इंग्रजीत 'राज्य' (स्टेट) किंवा 'देश' (कंट्री) जो एकाच सरकारच्या आधिपत्याखाली आहे या अर्थाने प्रयुक्त होतो. तथापि 'राज्य' शब्दाचा अर्थ नेमका 'राष्ट्र' असा होत नाही. त्याचप्रमाणे केवळ राजकीय नव्हे तर वंश, धर्म, परंपरा आदी बंधांनी संयुक्त झालेल्या व्यक्तींचा संघ असाही 'राष्ट्र' शब्दाचा अर्थ होतो या अर्थाने 'राज्य' शब्दाशी त्याचा विरोध स्पष्ट होतो. 'जनता' (पीपल) हा विस्तृत अर्थी शब्द. राष्ट्र, राज्य, वंश इ० सर्व यात समाविष्ट होते. पुढे त्याला विशेष अर्थ देता येतो. जसे 'सामान्य जनता' (कॉमन पीपल). 'राष्ट्रीय' हे राष्ट्र शब्दापासून बनवलेले विशेषण दोन्ही अर्थी प्रयुक्त. राजकीय अर्थाने सर्व नागरिक संघ. 'स्टेट' पासून बनणारे विशेषण इंग्रजीत नाही. तेथे 'नॅशनल' हे वापरले जाते. 'राष्ट्रीयत्व' (नॅशनॅलिटी) व्यक्ती वा व्यक्तींना राष्ट्राचे सदस्य असण्यामुळे प्राप्त होणारी स्थिती होय. विस्ताराने या शब्दाचा प्रयोग 'राष्ट्रवाद' या अर्थानेही होतो. तसेच कायदेशीरपण 'राज्याचा सदस्य' या





अर्थाने. 'राष्ट्रवाद' व्यक्ती वा व्यक्तींची, राष्ट्र सदस्यांची, राष्ट्रसमृद्धीची, स्वातंत्र्याची व समृद्धीची जाणीव या अर्थी प्रयुक्त होतो. राष्ट्रवादी (नॅशनॅलिस्ट) राष्ट्रवादाचा कट्टर पुरस्कर्ता Volk या जर्मन शब्दाला इंग्रजी पर्याय नाही. 'फोक्' म्हणजे मोठे कुटुंबच. तनामनाने स्वेच्छेने एकत्र आलेला एकवंशी, लोकसंघ. 'राष्ट्र' याला पर्याय म्हणून अधिक प्रखर भाव असलेला व विदेशी शब्दांची हकालपट्टी करण्यासाठी चालू केलेला हा जर्मन शब्द. सारांश, या मंडळाच्या अहवालात 'राष्ट्र' हा शब्द पुढील गुणविशेष असणाऱ्या जनसमुदायासाठी वापरलेला आहे: (अ) समान शासन, प्राचीन, वर्तमान वा भावी, प्रत्यक्ष वा अभीप्सित (आ) व्यक्तीमध्ये परस्पर निकटता व एक विशिष्ट आकार (इ) प्रायः निश्चित अशी भूमी (ई) विशिष्ट गुणविशेषमुख्य म्हणजे भाषा. व्यवच्छेदक लक्षण (उ) व्यक्तीचे समानस्वार्थ (ऊ) व्यक्तीमध्ये समान भाव, इच्छा राष्ट्राशी संबद्ध अशा. तात्पर्य, अर्थ अनेक आहेत आपल्याला सोयीचा असेल तो वापरावा.

राष्ट्रवाद आणि आर्थिक व्यवस्था

प्रस्तुत ग्रंथात देशोदेशींच्या राष्ट्रवादाचा ऐतिहासिक विकासक्रम साक्षेपाने विवेचन केलेला असून त्यातून काही तात्त्विक प्रश्नही उपस्थित केलेले आहेत. तथापि हा आनुषंगिक भाग सोडून देऊन अन्य महत्त्वाच्या विषयाची केलेली चर्चा संक्षेपाने पाहू. त्यापैकी पहिला विषय म्हणजे 'राष्ट्रवाद आणि आर्थिक व्यवस्था' हा होय.

मध्ययुगाच्या अंती झालेल्या आर्थिक क्रांतीने व एकूणच आर्थिक घडामोडींनी, राष्ट्रीय राज्याच्या निर्मितीला हातभार लावलेला आहे हे पूर्वीच्या प्रकरणावरून दिसून येते. आधुनिक राज्यव्यवस्थेत आर्थिक मानसशास्त्र व संस्था यांचे विविधरूपी राष्ट्रवादाशी काही निश्चित असे संबंध आहेत काय हे पहायचे आहे. म्हणजेच 'आर्थिक राष्ट्रवाद' काय आहे हे पहायचे. या प्रश्नाचे स्वरूप दुहेरी आहे. १. प्रचलित आर्थिक व्यवस्था राष्ट्रीय राज्यावर प्रभाव पाडते. अंतर्गत बाबतीत तो एकात्मतेचा का फुटीरतेचा? बाह्य संबंधात घनिष्ठतेचा का वैमनस्याचा? २. कोणती का कारणे असेनात, आजचा राष्ट्रवाद आधुनिक राज्यांच्या अंतर्गत व परस्पर आर्थिक संघटनांवर कोणता प्रभाव पाडतो?

नैसर्गिक अभावांशी झगडताना माणसे प्रायः एकमेकांस साहाय्य करतात. पण श्रमाच्या व नैसर्गिक साधनसंपत्तीच्या उपयोगाशी सामाजिक दबाव आणि पिळवणूक ही प्राचीन काळापासून निगडित आहेत व सत्तासंघर्षात संपत्ती बळकावणे ही महत्त्वाची गोष्ट असते. त्यामुळे कोणत्या राजकीय व सामाजिक स्थितीत आर्थिक संबंध संस्था कार्य करते त्यावर एकात्मतेच्या वा फुटीरतेच्या शक्ती प्रबळ होणे अवलंबून असते. एवढ्या प्रास्ताविकानंतर आर्थिक उदारमतवादाचा उद्भव आणि ऱ्हास यांचे साधार विवेचन केलेले आहे. त्यातून स्पष्ट होते ते एवढेच की सर्व राज्यांनी उपभोक्त्याचे कल्याण हे आर्थिक धोरणाचे लक्षण या तत्त्वाला उघड विरोध केला नाही पण राष्ट्राच्या राजकीय विस्ताराशी उत्पादकाचा स्वार्थ निगडित असतो असे प्रायः सर्वच आर्थिक समूहांनी दर्शविले. त्यामुळे निरंकुश राज्यांनी सैनिकी किंवा नोकरशाही वर्गाच्या राजकीय साध्यांच्या पूर्तीसाठी राष्ट्रीय अर्थकारण साधना म्हणून वापरले. उदय पावणारा राष्ट्रवाद व पहिल्या महायुद्धापूर्वीच्या दोन दशकामधील विस्तारवादी धोरण यांना महत्त्वपूर्ण अशा आर्थिक स्वार्थांनी प्रभावित केलेले दिसून येईल.

आर्थिक राष्ट्रवादाची मुळे

एकोणिसाव्या शतकात राष्ट्रीय आर्थिक स्वरूपात जो अंतर्बाह्य बदल घडून आला तो लक्षणीय आहे. याची कारणे काय या संबंधातील विद्वानांच्या मतभिन्नतेची चर्चा केल्यावर जो निष्कर्ष निघतो तो एवढाच की बाहेरच्या स्पर्धकाला दूर सारण्यासाठी व अंतर्गत आर्थिक सुरक्षिततेसाठी राष्ट्रीय राज्ययंत्रणा पुरवू शकते म्हणून भांडवल आणि श्रम या दोघांच्याही स्वार्थासाठी सर्व आर्थिक स्थितीला राष्ट्रीय रूप प्राप्त होणे अटळच होते. राज्याचा आर्थिक क्षेत्रात हस्तक्षेप झाल्यामुळे होणाऱ्या परिणामांचा विचार केल्यावर जे दिसून येते ते हेच की प्रचलित सामाजिक व तांत्रिक परिस्थितीत औद्योगिक क्षेत्राची प्रवृत्ती स्वतंत्र जागतिक व्यवहाराची नसून संघटित विभागवादाची आहे. (Organised Sectionalism) पहिल्या युद्धा-





नंतर या प्रवृत्ती अधिक प्रबळ झाल्या. पाश्चात्त्य युरोपातील भौतिक समृद्धी, औद्योगीकरण याना राष्ट्र-राज्यामुळे वाव मिळाला आणि त्या राष्ट्रात एक मानवतावादी दृष्टिकोण निर्माण झाला. ‘ जागतिक अर्थकारणाची ’ भाषा बोलणे आता शक्य होते. पण संपत्ति, सामाजिक सुरक्षितता आणि आंतरराष्ट्रीय शांती या गोष्टी उद्योगपूर्व अवस्थेतील भूभागावरील विस्ताराची कारणे असण्यापेक्षा खरे म्हणजे परिणामच होत. युरोपच्या भौतिक प्रगतीचे कारण त्याच्या राष्ट्रीय उद्योगाचा यशस्वी विस्तार हेच होय. आक्रमक राष्ट्र-वादाच्या भावनांना आवाहन करण्याइतके हे आर्थिक संबंध इतके मजबूत झाले की मोठी पाश्चात्त्य राष्ट्रे म्हणजे आपले खास स्थान सुरक्षित ठेवू पाहणारे, आर्थिक स्वार्थ असलेले समाज होऊन राहिले.

आर्थिक राष्ट्रवाद : राजकारणाचे साधन

पहिल्या महायुद्धापूर्वीच्या आर्थिक राष्ट्रवादाचा पुढील विकास अधिकच आर्थिक स्थिरीकरणाच्या धोरणात दिसून येतो. पुढील गोष्टींमुळे आर्थिक राष्ट्र-वाद प्रबळ झाला: (अ) युरोपीय राष्ट्रांच्या औद्यो-गिक विस्ताराची सीमा संपत आली. (आ) कच्चा माल आणि खाद्यान्ने यांच्या उत्पादनातील मूलभूत तांत्रिक नावीन्य (इ) काही अंशी या परिवर्तनामुळे सामाजिक व आर्थिक क्षेत्रात झालेल्या अस्थिरतेचा परिणाम राज्यपद्धती उलथविण्यात व सामाजिक स्थैर्याला हानी पोहोचविण्यात झाला. तात्पर्य, युद्धपूर्व प्रवृत्तीच तीव्र झाल्या. मात्र विकासाच्या वेगामुळे काही क्रियाप्रतिक्रिया वेगळया झाल्या. आर्थिक व राजकीय शक्तींच्या परस्परावलंबित्वामुळे ऐतिहासिक प्रक्रिया गुंतागुंतीची झाली पण त्याचवेळी व्यक्तीचे कल्याण ही आर्थिक साध्यसाधनाची फूटपट्टी राहिली नाही. सर्वंकष राज्यात सामाजिक आणि प्रामुख्याने आर्थिक जीवन हे राजकीय ध्येयापेक्षा गौण होते. साम्यवादी व फॅसिस्टांच्या स्वरूपांप्रमाणे येथेही मूल-भूत भेद दिसून येतो. दुसरा राष्ट्रीय आदर्शासाठी आर्थिक विकासाला राजकीय वळण लावतो तर पहिला आर्थिक क्रियेचा अंतिम परिणाम भौतिक प्रगती मानून राष्ट्रीय मर्यादाही तोडायला तयार होतो. आता भौतिक प्रगती हे राजकीय ध्येय होऊ शकते आणि रशियालाही सैन्यावर खूप खर्च करावा लागतो. भांडवलशाही राष्ट्रा-तही हा खर्च मोठा असतो. तेव्हा सर्वच जगात राष्ट्राचे अर्थकारण हे राजकीय उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी राबवले जाते हे दिसून येईल. आर्थिक स्वार्थामुळे राष्ट्रवादी विस्तारभावना तीव्रतर होते. म्हणजे विसाव्या शतका-तला आर्थिक राष्ट्रवाद विस्तारवादी होत असतानाच आर्थिक प्रक्रियेतील उदार स्वायत्ततेचे स्थान राजकीय अर्थकारणाने घेतले ही गोष्ट उघड आहे.

राजकीय अर्थकारण (पोलिटिकल इकॉनमी)

राष्ट्र-राज्याच्या इतिहासात असे दिसून येईल की राष्ट्रवाद आणि अर्थकारण यात घनिष्ठ संबंध प्रस्थापित झाले. राष्ट्र-राज्याच्या उदयास आर्थिक स्वार्थ ही एक मोठी प्रभावी शक्ती कारणीभूत झाली पण पुढे या राष्ट्रराज्यांनी आर्थिक संघटनांना नवा आकार दिला. आर्थिक शक्ती राज्यात केंद्रित झाल्या. राष्ट्र-राज्य हेच प्रमाणभूत आर्थिक युनिट झाले. आता राष्ट्रामुळे असे अर्थकारण झाले का अर्थकारणामुळे राष्ट्र बनले असा प्रश्न करता येईल पण वस्तुतः दोन्ही शक्ती परस्परांना प्रभावित करीत होत्या हेच खरे. तसेच आर्थिक व्यक्ति-वाद ही राष्ट्रवादाची प्रबळकारक शक्ती होती हे विधानही ऐतिहासिक विकासक्रमाला धरूनच आहे. आर्थिक राष्ट्रवाद भौतिक समृद्धीशी नेहमीच प्रतिकूल असतो असे म्हणता येणार नाही. पण राष्ट्राची काही ध्येये अ-भौतिक असतात. त्याचा गौरव, मान, सन्मान इ. आणि ही जर महत्त्वाची गोष्ट असेल तर ती साध्य करून घेण्यासाठी प्राप्त सर्व साधने वापरली गेली आहेत की नाही एवढेच अर्थशास्त्रज्ञाने पहावे. तथापि राज-कीय अर्थकारण ही प्रायः सामाजिक हेतूंच्या पूर्तीसाठी उचित मार्ग वापरण्याचा दंभ करणारी काही थोड्या प्रबळ लोकांच्या प्राधान्याचीच अभिव्यक्ती असते. या ठिकाणी दोन्ही हेतू एकरूप आहेत काय हे पहाणेही अवघडच असते. तेव्हा राजकीय अर्थकारणासंबंधी काही सामान्य सिद्धांत बांधणे धोक्याचेच आहे हे खरे.

प्रचलित राष्ट्रवादाच्या पद्धती

राष्ट्रवादी विकासासाठी आधुनिक राज्य सरकारे ज्या साधनांचा उपयोग करतात ती प्रायः हुकूमशहांनी वापरलेलीच असतात. यापैकी सर्वांत परिणामकारक पद्धत म्हणजे एकपक्षीय सरकार. याचे परिणाम उघड

आहेत. यात व्यक्तिस्वातंत्र्याला धोका आहेच शिवाय राष्ट्रवादी हक्कासाठी लोकशाहीचा बळी दिला जातो. राष्ट्रवादी प्रचारासाठी लोकशाही साधनांचा हा दुरुपयोगच होय. पण हे हत्यार फार प्रभावी आहे. दुसरे एक शस्त्र म्हणजे राज्यशासित सार्वत्रिक शिक्षणाचा प्रचार. जरी अभ्यासक्रम मुद्दाम राष्ट्रीय भावनाप्रेरित केला नाही तरी त्याचा परिणाम तोच होतो. विशेषतः इतिहासाची पाठ्यपुस्तके पाहावीत. सार्वत्रिक शिक्षणाने राष्ट्रवादी भावना प्रबळच झालेली दिसून येईल. याचाच परिणाम मुद्रित सामग्रीवर-वृत्तपत्रावर होतो. वृत्तपत्रावर नियंत्रण किंवा त्यांना अनुदान, जाहिराती वगैरे किंवा राज्याची स्वतःचीच प्रकाशनयंत्रणा यांतून या राष्ट्रवादी भावनेचा पाठपुरावा करण्यात येतो. पण याहीपेक्षा रेडिओ, टेलिव्हिजन या गोष्टी त्यांच्या एकाधिकारी स्वरूपामुळे लोकशाही राष्ट्रातसुद्धा प्रचारासाठी बळी दिल्या जातात. तसेच उत्सव, समारंभ इ. कधी अजाणतेपणाने तर कधी जाणुनबुजून राष्ट्रीय भावनेच्या हेतूसाठी राबवले जातात. राष्ट्रात एकसारख्या संस्कृतीची जोपासना करणे हा एक मार्ग विशेषतः सर्वंकष राज्यात वापरला जातो. लोकशाही राष्ट्रातही राष्ट्रीय संस्कृतीच्या विरोधी तत्त्वांना मान्यता मिळत नाही. जनतेच्या पैशावर काही जणांचा फायदा करून देऊनही राष्ट्रीय भावना वाढीस लागते. एखाद्या व्यक्तीला त्याचे राष्ट्रीय सदस्यत्व जाणवून देण्याचा सर्वांत अर्थपूर्ण मार्ग म्हणजे त्यालाच राष्ट्रासाठी ताब्यात घेणे, सक्तीचे सैनिकीकरण किंवा असैनिकी सेवा, नागरी सेना आणि असेच इतर अनेक प्रकार. तसेच ज्यांचा विशेष उपयोग सर्वसत्तावादी राज्यसरकारे करून घेत असतात अशा (इतर अनेक संघ-संघटना).

राष्ट्रांचे स्वरूप

कोणत्याही एका राष्ट्राचे गुणविशेष दुसऱ्या राष्ट्रासारखे नसतात. त्यामुळे काही राष्ट्रे, व्याख्या केली तर त्यात सीमारेषेवर जाऊन बसतात. राष्ट्राची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न अपूर्णच रहाणार याची जाणीव ग्रंथकर्त्यांना आहे. कारण 'राष्ट्र' कल्पनेशी भावनात्मक बंध जुळलेले असल्यामुळे त्यांचे विश्लेषण सहज शक्य होत नाही. तरीपण आतापर्यंत केलेल्या ऐतिहासिक विवेचनावर आधारून त्यांनी राष्ट्राचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केले आहे.

प्रथम म्हणजे एक समान शासनसंस्था हवी. आजची, पूर्वीची किंवा भविष्यकाळात असणारी. 'राष्ट्र' म्हणवून घेणाऱ्या समूहाला ही गोष्ट आवश्यकच आहे. गतकाळीच्या आठवणींनी राष्ट्रीय जाणिवेचा विकास होतो एवढेच. नवी राष्ट्रे परंपरेला महत्त्व देतात याचा अर्थ ती परंपरा निर्माण करणाऱ्यांशी त्यांचे नाते असतेच असे नाही. या सर्व अभ्यासात राष्ट्र हा केवळ सांस्कृतिक नव्हे तर विशेषतः राजकीय अर्थ असलेला शब्द मानलेला आहे. पण याचा अर्थ असा नाही की एखादा 'राष्ट्र' म्हणवून घेणारा समूह राजकीय दृष्ट्या स्वतंत्र असला पाहिजे. अन्य राष्ट्रांपासून गुणविशेषांनी वेगळे असण्याचा हक्क राष्ट्राला आवश्यकच असतो. राष्ट्रीय चळवळ ह्या वेगळेपणाला खतपाणी घालते आणि उद्देश राजकीय असो वा नसो काही ना काही राजकीय स्वरूपाचे कार्य करावेच लागते. स्वायत्ततेची मागणी दडपली तर अधिक स्वातंत्र्याची मागणी उदयास येते. सांस्कृतिक स्वरूपाच्या राष्ट्रीय चळवळींना राजकीय रंग सहजच चढतो.

राष्ट्र म्हटले म्हणजे त्याला एक निश्चित आकार हवा. किमान मर्यादेच्या खालील लोकसंघाला राष्ट्र नाही म्हणता येणार. पण स्वतः आकार हा काही राष्ट्राचा निकष होऊ शकत नाही. याबरोबरच समूहांतर्गत एक जवळिकीचा बंध निर्माण होणे अगत्याचे आहे आणि हे केंद्रीय राजसत्तेच्या जोरावर होऊ शकते, या आकाराची कमाल मर्यादा कोणती ? एका केंद्रावरून शासन सांभाळण्याइतका विस्तार सामावेल एवढी. याशिवाय दुसरी कमाल मर्यादा नाही. आधुनिक शासनसंस्थेचा पाया प्रदेश हा होय. तेव्हा राष्ट्राच्या राजकीय वैशिष्ट्यात प्रायः निश्चित अशा प्रदेशाचा समावेश करावा लागेल. भोवतालच्या निसर्गावरील प्रेमाचा विस्तार राष्ट्रावरील प्रेमात होतो. भौगोलिक परिस्थिती विशिष्ट स्वभाव बनवण्यास कारणीभूत होऊ शकते. तो स्वभाव राष्ट्रीय समजला जातो. या व्यतिरिक्त आणखी काही भिन्न गुणविशेष असू शकतातच. (अ) भाषा- उघडच समानभाषा हा एक महत्त्वाचा भाग आहे. तथापि भिन्नभाषी राष्ट्रे नसतातच असे नाही. एक भाषिकतेमुळे एक-संस्कृती करता येते. (आ) समान मूळ-वांशिक ऐक्य राष्ट्रकल्पनेला प्रबळ करते. पण वस्तुतः एकवंशीयता ही कल्पनाच मिथ्या आहे. पण तिचा प्रभाव मोठा





आहे. एकवांशिकतेचा प्रश्न संदिग्ध आणि विवादास्पद आहे. (इ) विशिष्ट राष्ट्रीय चारित्र्य-विशिष्ट जातीचे विशिष्ट गुण मानणारा एक विचारप्रवाह आहे पण ही गोष्ट प्रयोगसिद्ध नाही. त्यामुळे राष्ट्रीय चारित्र्याचे जैविक कारण चूक ठरते. पण भौगोलिक वा राजकीय घटनांच्या क्रियाप्रतिक्रिया सारख्या होणे शक्य आहे. सर्वसामान्यपणे राष्ट्रीय चारित्र्य म्हणजे भौगोलिक परिस्थितीचा अनेक पिढ्यांवर झालेला परिणाम होय. राष्ट्रीय चारित्र्य बदलू शकते. (ई) समान धर्म- अत्यावश्यक नसले तरी फार महत्त्वाचे असे हे तत्त्व. धर्मामुळे राष्ट्रीय जाणीव प्रखर होते.

समान हितसंबंधाच्या संरक्षणासाठीही राष्ट्रीय भावना मूर्त रूप धारण करते. हे हितसंबंध आध्यात्मिक वा भौतिक, खरे वा काल्पनिक, स्वार्थी व उदार कसेही असू शकतात. पण ते उत्स्फूर्तपणे मान्यता पावतात. याप्रमाणे राज्य, प्रदेश, विशिष्ट चारित्र्य, संघटना आणि समान हितसंबंध यांच्याबरोबरच आणली एक गोष्ट आवश्यक असते ती म्हणजे समान ' राष्ट्रीय ' भावना. आणि भावना म्हणजे निराकार आत्मा नव्हे. किंवा इच्छा म्हणजे दिक्कालविरहित आध्यात्मिक अमूर्त नव्हे. किंवा इच्छा म्हणजे दिक्कालविरहित आध्यात्मिक अमूर्त नव्हे. राष्ट्रकल्पनेच्या विचारासाठीही एक सुसंस्कृत अवस्था असावी लागते. धर्म ज्याप्रमाणे देव निर्माण करतो त्याप्रमाणे राष्ट्रवाद राष्ट्रचित्र साकारतो त्याला सगुण करतो. राष्ट्राला आपल्या उद्दिष्टपूर्तीसाठी सामर्थ्याची आवश्यकता असते आणि सामर्थ्याचे एक साधन म्हणून भावात्मक एकता हवी असते. राष्ट्रध्येयाच्या पूर्तीसाठी कार्य करणे व राष्ट्रकांचे हितसंबंध पहाणे हे राष्ट्रवादाचे समाधानकारक वर्णन मानता येईल. वास्तव आणि आदर्श यांतील अंतरावर राष्ट्रवादाचे स्वरूप निर्धारित होते. संपन्नाचा राष्ट्रवाद उदार असेल, संकटकाळात संकुचित होईल. व्यक्तिस्वातंत्र्याची परंपरा असलेल्या राष्ट्रात संकटकाळातील बंधनेही फारशी कठोर असणार नाहीत. राष्ट्रीय राज्य ही इतर कोणत्याही राजकीय संघटनेपक्षा वेगळी संघटना आहे. कारण यातील समान भावना व राष्ट्रकल्पना ही जास्तीतजास्त लोकांच्या मनात जाणीवपूर्वक विद्यमान असते.

समाजातील विविध लोकांचा राष्ट्रवादाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन कसा भिन्न असतो हे सोदाहरण सांगून ती स्थलकालसापेक्ष असल्यामुळे त्या बाबतीत ठाम मते बनविणे कसे अशक्य आहे हे एका प्रकरणात विवेचिले आहे. पण सामान्यतः राष्ट्रवाद हा सर्वच वर्गांना सध्या आकर्षित करतो आहे हे सांगण्यास लेखक विसरले नाहीत. बहुराष्ट्री राज्याच्या समस्येचा विचार केल्यानंतर राष्ट्रवादी धोरणाला विरोधी असणाऱ्या तत्त्वांची उगमस्थळे शोधली आहेत. अर्थात् एखादी संघटना आंतरराष्ट्रीय असली म्हणजे ती राष्ट्रवादाला विरोधी असेलच असे नाही. या संबंधात, ख्रिश्चनत्व, मार्क्सवाद आणि लोकांची सदसद्विवेकबुद्धी यांचा विचार केला आहे. पहिल्या दोन्हींची राष्ट्रीय आवृत्ती निर्माण करता येते. तिसऱ्या गोष्टीला सर्वंकष राज्यात स्थान नसतेच संघर्षसंकटकाळात अन्यत्रही राष्ट्रनिष्ठा सर्वतोपरी मानली जाते.

राष्ट्रवादाला समूहभावनेचा एक आविष्कार मानले तर त्यात दुष्ट आणि आक्रमक तत्त्वांचा स्वभावतःच अंतर्भाव होतो. उदार किंवा शांत राष्ट्रवाद हा परिस्थितिवश असतो, आत्मसंतुष्ट असतो किंवा दुबळा तरी असतो. परंपरा आणि संपन्नता यामुळे ज्यांचे आंतरिक ऐक्य पक्के असते अशांचा राष्ट्रवादही मवाळ असतो. राष्ट्रवाद आणि शासनाचा प्रकार यांच्यासंबंधात तीन विचारधारा आहेत. एक विचारधारा त्याचा संबंध उदात्त लोकशाहीशी जोडते. दुसरी सर्वंकष राज्याशी व तिसरी असे काही करण्यापेक्षा शासनपद्धती ही त्या राष्ट्राच्या विशिष्ट काळाशी व परिस्थितीशी जोडणे अधिक योग्य मानते.

धर्माप्रमाणेच राष्ट्रवादाला राजकारणाबाहेर काढून त्याचा जोर कमी करता येईल काय या संदर्भात विश्वराज्याच्या मार्गातील अडथळ्यांची जाणीव लेखकांनी करून दिली आहे व एकूणच ग्रंथाचा सर्वसामान्य निष्कर्ष असा काढला आहे : आजच्या असमाधानाचे कारण राष्ट्रवाद आहे हे मानणे जसे चुकीचे तसेच राष्ट्र हे केवल आणि शाश्वत मूल्य असलेले मानव समाजाचे चिरंतन रूप मानणे हेही चुकीचे. राष्ट्र ही आजची वस्तुस्थिती आहे म्हणून परस्पर हिंसा टाळून संगती निर्माण करणे हे आंतरराष्ट्रीय कारभाराचे सूत्र असले पाहिजे. अशाप्रकारे या ग्रंथात प्रामुख्याने राजकीय दृष्टीने राष्ट्रवादी विचाराचे प्रमाणसिद्ध व बुद्धिनिष्ठ विवेचन-विश्लेषण केलेले आहे.





हॅन्स कोन :

राष्ट्रवाद-एक मनःस्थिती, जाणीवपूर्ण कृती

हॅन्स कोन हा जगातील राष्ट्रवादाच्या इतिहासावरचा निर्विवाद अधिकारी विद्वान होय. त्याच्या मते राष्ट्रवाद ही एक मनःस्थिती आहे, एक जाणीवपूर्वक केलेले कार्य आहे. 'नॅशनॅलिझम इज फर्स्ट अँड फॉरमोस्ट ए स्टेट ऑफ माईन्ड, अॅन अॅक्ट ऑफ कॉन्शसनेस.' राष्ट्रवादाची धारणा 'द आयडिया ऑफ नॅशनॅलिझम' हा त्याचा या विषयावरचा अधिकृत ग्रंथ. तसे पुस्तकाचे स्वरूप ऐतिहासिक. आजच्या राष्ट्रवादाची मुळे इजरायेल आणि ग्रीक इतिहासात शोधून, रोम, मध्ययुग, सांस्कृतिक पुनर्जागरण, धर्मसुधारणा, या कालखंडातून फ्रेंच राज्यक्रांतीपर्यंतचा विकास समतोल बुद्धीने दाखवून दिला आहे. 'राष्ट्रवादाचे युग', 'द एज ऑफ नॅशनॅलिझम' हे त्याच्या पुढचे पुस्तक. त्यात राष्ट्रवादाच्या कल्पनेचा विकास आणि पूर्णता यांचे चित्र. यातील पहिल्या पुस्तकाला लिहिलेली भूमिका 'राष्ट्रवादाची प्रकृति' 'द नेचर ऑफ नॅशनॅलिझम' ही महत्वाची. तिचा थोडक्यात सारांश असा : राष्ट्रवाद अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धापेक्षा जुना नाही. फ्रेंच राज्यक्रांती हा त्याचा पहिला मोठा आविष्कार. त्या चळवळीची ही चैतन्यशक्ती. अठराव्या शतकाच्या शेवटी सर्व युरोपभर एकदमच राष्ट्रवाद प्रकटला. सर्वच ऐतिहासिक चळवळीप्रमाणे राष्ट्रवादाचीही मुळे गतकाळात आढळतात. राजकीय, आर्थिक आणि बौद्धिक विकासांच्या परिणतीमुळे एका विशिष्ट वेळी ही चळवळ उदयाला आली. पण प्रत्येक देशात वेगळ्या गतीने, वेगळ्या कारणांच्या संमिश्र प्रभावाने. लोकगत सार्वभौम सत्तेच्या कल्पनेशिवाय आणि नवीन विज्ञानदृष्टीशिवाय राष्ट्रवादाची कल्पना करणेही अशक्य. जेथे सामान्यांची (The third estate) शक्ती प्रभावी ठरली तेथे राष्ट्रवाद प्रामुख्याने राजकीय व आर्थिक क्षेत्रात व्यक्त झाला. जेथे ही शक्ती अजून उदयास येत होती तेथे राष्ट्रवादाला सांस्कृतिक क्षेत्रात अभिव्यक्ती लाभली. पहिल्याचे उदाहरण ब्रिटन, फ्रान्स, यू. एस. दुसऱ्याचे जर्मनी, इटली. तिसऱ्या संपत्तीची वाढती शक्ती, जनतेची राजकीय अन् सांस्कृतिक जागृती यामुळे १९ व्या शतकात सांस्कृतिक राष्ट्रवाद लौकरच राष्ट्र–राज्य स्थापण्याच्या इच्छेत परिणत झाला.

राष्ट्रवादाचा विकास ही समान राजकीय रूप धारण करणारी जनतेच्या एकीकरणाची प्रक्रिया आहे. त्यामुळे एका विस्तृत आणि विवक्षित भूमीवर केंद्रिय राज्यसत्तेचे अस्तित्व किंवा कल्पना ही राष्ट्रवादाची पूर्व धारणा असते. निरंकुश सम्राटांनी हे काम केले. १६ ते १८ व्या शतकांतील आधुनिक राज्यांच्या अवताराशिवाय राष्ट्रवादाची कल्पनाही अशक्य. राष्ट्रवादाने हे रूप घेतले व त्यात नवा भाव, जीव ओतला. नव्या धर्माचा जोष सुद्धा.

राष्ट्रवाद-अनेक धाग्यांचा पोत

राष्ट्रवादाचा पोत अनेकविध धाग्यांचा. त्यामुळे त्याच्या विकासात एक अत्यंत जुनी आणि प्राथमिक मानवी भावना वापरली गेली. इतिहासात मानव-समूह निर्माण करणारे एक महत्त्वाचे तत्त्व म्हणून ती आढळते. जन्मस्थळावर किंवा बालपण जेथे घालवले त्या ठिकाणावर तेथल्या वातावरणावर, निसर्गावर प्रेम करणे ही मानवाची एक सहज प्रवृत्ती. आपल्या भाषेला प्राधान्य देणे हेही स्वाभाविकच. तसेच आपले अन्न, आपल्या चालीरीती. मग देशी गुणविशेषांचा अभिमान. त्यातूनच आपल्या श्रेष्ठतेचा विश्वास. या उलट जे विदेशी ते विचित्र, अविश्वसनीय, तिरस्करणीय. मनुष्य जितका आदिम तितका परक्याचा संशय जास्त. या भावना नेहमीच्याच. त्या काही राष्ट्रवाद घडवत नाहीत. पण प्रदेश, भाषा, एकवंश, अशा काही कल्पना राष्ट्रवादातही मिळत्याजुळत्या आहेत. त्या संपूर्णपणे बदललेल्या, नवीन आणि वेगळ्याच अनुभूतीने भारलेल्या आणि विशालतर संदर्भात गोवलेल्या. या नैसर्गिक तत्वातून राष्ट्रवाद घडतो खरा पण राष्ट्रवाद ही काही नैसर्गिक घटना नाही. शाश्वत आणि नैसर्गिक नियमांचे फळ नाही. इतिहासाच्या एका विशिष्ट काळी सामाजिक आणि बौद्धिक शक्तींच्या विकासाचे ते एक फळ आहे. राष्ट्रीयतेची एक भावना आधुनिक राष्ट्रवादाच्या जन्मापूर्वी अस्तित्वात होती. पण अजाणतेपणाने आणि अस्पष्ट. राष्ट्रवादाच्या युगारंभी एका प्रदेशात एकच भाषा बोलली जात आहे याचीही फारशी जाणीव नव्हती. खरे तर ती एक भाषा नव्हतीच. वेगवेगळ्या बोली होत्या. राजकीय व सांस्कृतिक तत्त्व वा भांडणाचे कारण म्हणून त्यांचा उपयोग होत नव्हता. प्रवासादी





कारणांनी भाषिक जाणीव स्पष्ट होऊन तिच्या आधारे राष्ट्रीय गट निश्चित होऊ लागले. राष्ट्रवादापूर्वी क्वचितच भाषा हा एखाद्या समाजाचा मानबिंदू ठरला असेल. बायबलची भाषांतरे राष्ट्रवादी प्रेरणेतून झाली नाहीत पण त्यामुळे राष्ट्रवादी भावनेला बळ मिळाले.

राष्ट्रवाद आणि देशभक्ती

एका मोठ्या प्रदेशातील रहिवाशांनी त्यावर प्रेम करणे हा एका प्रदीर्घ आणि अवघड अशा प्रक्रियेचा परिणाम आहे. मातृभूमीवर प्रेम हा देशभक्तीचा प्राणच. पण ही गोष्ट सहज नसून ऐतिहासिक व बौद्धिक विकासाचे एक कृत्रिम फळ आहे. मनुष्य नैसर्गिकपणे फक्त आपल्या गावावर, डोंगर दरीवर किंवा शहरावर प्रेम करणे शक्य आहे. आज राष्ट्र म्हणून आपण जे जाणतो ते फक्त शिक्षणाने किंवा प्रवासाने. घर आणि कुटुंब यांच्या प्रेमाचा स्वाभाविक विस्तार म्हणजे राष्ट्रवाद नव्हे. वाढत्या वर्तुळाच्या या ॲरिस्टॉटेलियन विचारसरणीस विरोध करताना कोण म्हणतो की घरावर प्रेम करणे ही मूर्त भावना आहे. तर राष्ट्रवाद ही एक जटिल व अरूप भावना आहे. ऐतिहासिक विकासाच्या परिणामातून या भावनेला थोडेफार समूर्त करता येते. शिक्षण, आर्थिक परस्परावलंबित्व, आणि समान राजकीय सामाजिक संस्था या द्वारे समाजाचे एकीकरण होऊन तो एका आकाराशी एकरूप होतो. पण हा आकार समूर्त भावनेसाठी फारच अतिव्याप्त ठरतो. ज्यांना आपण ओळखत नाही अशा लाखो लोकांच्या भावभावनांशी एकरूप होणे व जो प्रदेश आपण जन्मात संपूर्णपणे पाहणे शक्य नाही तो आपला मानणे हा राष्ट्रवाद कुटुंबप्रेमापेक्षा गुणात्मक भेदामुळे निश्चितच वेगळा आहे. मानवता-प्रेमाशीच त्याची तुलना करावी लागेल. एकाच प्रदेशातील, सारख्या नैसर्गिक प्रभावाखाली असलेले व सामान्यपणे सारख्या ऐतिहासिक प्रभावानी व कायद्यानी जीवन बनलेले काही विशिष्ट गुण निर्माण करतात त्याला राष्ट्रीय स्वभाव म्हणतात. यातील काही गुणविशेष दीर्घकाळपर्यंत राहतात तर काही ऐतिहासिक विकासक्रमात बदलतात. मनुष्य व त्यांचे स्वभाव दोन्ही फार जटिल गोष्टी आहेत. जितके जास्त जटिल तितके कमी खात्री राष्ट्राबद्दलही असेच म्हणता येईल. अधिक खरेपणाने, विभिन्न व्यक्तींनी राष्ट्र बनते आणि राष्ट्राच्या जीवनात विभिन्न प्रभाव कार्यरत असतात. त्याला घडवत बदलत असतात. कारण कोणत्याही ऐतिहासिक घटनेचे विकास आणि परिवर्तन हे नियमच आहेत.

समूह भावना–राष्ट्रवादाचा पाया

हॅन्स कोन्‌च्या मते राष्ट्रवाद प्रथमतः आणि प्रमुखतः एक मनःस्थिती आहे. एक जाणीवपूर्ण कृत्य आहे. माणसाचे हे अहंभावनेने जेवढे प्रभावित होते तेवढेच समूह-जाणिवेने पण. वेगळेपणा आणि विरोध यांच्यामधून ही जटिल मनःस्थिती प्रत्ययाला येते. अहम् आणि इतर, आम्ही आणि बाकीचे. काही समूहभावना थोडा वेळ टिकणाऱ्या काही दीर्घकालीन. उदा. खेळाचा संघ आणि जात. त्या त्या प्रमाणात एकसारखेपणा, दृढता आणि एकात्मता निर्माण होते– एखादे कार्य साधण्यासाठी. या अर्थाने आपण समूह-मन आणि सामूहिक कृती यांचा विचार करू शकतो. समूहाचा एक स्वभाव बनतो. त्याची काही प्रतिके बनतात. आणि काही रूढी. त्यातून समूहमन व्यक्त होते. अनेक समूह असतात. आणि एकाच वेळी अनेक समूहात व्यक्ती असू शकते. पण परस्पर विरोध व संघर्ष होईल तेव्हा अंतिम निष्ठा त्याला एकाच समूहावर ठेवावी लागते. काही वेळा व्यक्ती समूहात संपूर्ण लीन होते. समूहाला तेच हवे असते. इतिहासाच्या भिन्न भिन्न कालखंडात व भिन्न भिन्न संस्कृतीत वेगवेगळ्या समूहांना अंतिम निष्ठा अर्पण केलेली आढळते. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या काळानंतर मात्र ही अंतिम निष्ठा फक्त राष्ट्रासाठीच असल्याचे दिसून येते. सर्व व्यक्ती आणि वर्ग या समान निष्ठेकडे ओढले गेले आहेत, राष्ट्रवाद या श्रेष्ठ समूहजाणीवेने आज साऱ्या संस्कृती प्रभावित झालेल्या आहेत. आंतरराष्ट्रीय संबंध वाढण्याच्या वेळीच राष्ट्रवाद जन्मल्यामुळे काहींना खेद होतो. त्यांना समजावताना कोन्‌ म्हणतो की उलट राष्ट्रवादामुळेच सामान्य जनता राजकीय व सांस्कृतिक जीवनात प्रविष्ट झाली व मानवी संस्कृतीत परस्पर संबंध वाढून त्या एकाच वेळी वेगळ्या आणि संयुक्त झाल्या.

राष्ट्रीयत्व–समाजाच्या ऐतिहासिक विकासाची परिणती

समूहजाणीव या अर्थाने राष्ट्रवाद हे एक मानसशास्त्रीय आणि समाजशास्त्रीय तथ्य आहे. पण या





दोन्ही शास्त्रांनी केलेले स्पष्टीकरण मात्र अपूर्ण ठरेल. समाजाच्या ऐतिहासिक विकासाचा परिणाम म्हणजे राष्ट्रीयत्व. जाती, जमाती किंवा लोकसंघ अशा प्रकारच्या एका विशिष्ट प्रदेशाच्या वा मानववंशाच्या मनुष्यसंघटना म्हणजे राष्ट्रीयत्वे नव्हेत. इतिहासाच्या आरंभापासून असलेल्या जनपदांचे अस्तित्व दिसून येते, पण ती राष्ट्रीयत्वे नव्हेत, त्यातून विशिष्ट परिस्थितीत राष्ट्रीयत्वे बनू शकतात. राष्ट्रीयत्व निर्माण झाले तरी नाहीसे होऊ शकते किंवा मोठ्या राष्ट्रीयत्वात विलीन होऊ शकते. राष्ट्रीयत्वे ही इतिहासाच्या चैतन्यशक्तीची कार्ये असल्यामुळे स्थिर नसून निरंतर बदलणारी आहेत. राष्ट्रीयत्वांचा उदय अगदी अलिकडचा आणि म्हणून अत्यंत जटिलता त्यात भरलेली आहे. त्यांची व्याख्या करणे महा कठिण. राष्ट्रीयत्व ही एक ऐतिहासिक व राजकीय धारणा आहे. राष्ट्र आणि राष्ट्रीयत्व यांच्या अर्थातही खूप बदल झालेला आहे. आपल्या राजकीय व सांस्कृतिक जीवनाचे व प्रयत्नांचे केंद्र म्हणजे राष्ट्रीयत्व असे अगदी अलिकडच्या काळात मनुष्य मानू लागला. राष्ट्रीयत्व ही काही स्वतः सिद्ध गोष्ट नव्हे; तिला तसे करणे ही फार मोठी चूक आहे. त्यामुळे आजच्या अतिवादी प्रवृत्ती वाढल्या. दोन कल्पित धारणांनी राष्ट्रीयतेला स्वतःसिद्ध बनवले. एक रक्त किंवा वंश हा आधार, दुसरी फोकजोस्ट Volkgeist. लोक ही राष्ट्रीयतेची प्रेरणा व अभिव्यक्ती मानणे ही. ही काही राष्ट्रीयत्वाची खरी स्पष्टीकरणे नव्हेत. राष्ट्रवादी युगातील विचारांची वैशिष्ट्यपूर्ण तत्त्वे म्हणून त्यांचे विश्लेषण करता येईल.

राष्ट्रीयत्व कशात असते ?

समान वंश, भाषा, प्रदेश, राजकीय अस्तित्व, चालीरीती, परंपरा आणि धर्म यांना राष्ट्रीयत्वात सामान्यपणे महत्त्वाचे स्थान असले तरी राष्ट्रीयत्वात या सर्व गोष्टी नियमतः असतीलच असे नाही. राष्ट्रवादाच्या व्याख्येसाठी यातील एकही गोष्ट अनिवार्य नाही हे कोन्ने साधार दाखवून दिले आहे. समान वंशाला प्राथमिक अवस्थेत महत्त्व होते स्थलांतर व देशांतर यामुळे आज वंशांचे मिश्रण झालेले आहे. हर्डर आणि फिक्टे यांनी राष्ट्रीयत्व निर्माण करणाऱ्या तत्त्वात भाषेला प्राधान्य दिले. पण स्वतःची भाषा नसलेली राष्ट्रीयत्वे आहेत तसेच एकच भाषा बोलणारी अनेक राष्ट्रीयत्वे. रूसोने चालीरीती व परंपरा यांना राष्ट्रीयत्वात महत्त्वाचे स्थान दिले. पण प्रत्येक राष्ट्रात चालीरीतींचे स्थानिक भेद पुष्कळ असतात. शिवाय सध्या चालीरीती फार लौकर बदलतात. राष्ट्रवादापूर्वी धर्म ही एक मोठी प्रबळ शक्ती होती. तीच सीमारेषा होती. धर्मभेद व धर्मपरिवर्तन यांचा राष्ट्रीयत्वावर उपकारक वा अपकारक परिणाम होतो. प्रदेशविशेष किंवा राज्य हे राष्ट्रीयत्वाचे महत्त्वपूर्ण बाह्य तत्त्व. तथापि राष्ट्रीयतेच्या उद्‌भवासाठी राज्य असण्याची आवश्यकता नाही. पण बहुधा अशा वेळी भूतपूर्व राज्याची स्मृती किंवा भावी राज्यस्थापनेची आकांक्षा काम करीत असते.

राष्ट्रवाद आणि राष्ट्रीयता

राष्ट्रीयतेच्या प्रतिष्ठापनेसाठी वरीलपैकी काही गोष्टी महत्त्वाच्या असल्या तरी सर्वांत आवश्यक तत्त्व म्हणजे जिवंत व क्रियाशील संघजीवनाची इच्छा हे होय. राष्ट्रीयत्व स्थापण्याच्या निर्णयानेच राष्ट्रीयत्व स्थापन होते. पैशासारख्या गोष्टीवर राष्ट्रीयत्व आधारणे म्हणजे जंगली टोळयांच्या स्थापनेकडे जाणे होय. आजच्या काळात राष्ट्रीयत्व ही एक वैचारिक शक्ती आहे. राष्ट्रवाद आणि राष्ट्रीयता यांचा अन्योन्य संबंध निकटचा आहे. राष्ट्रवाद ही एक मनोवस्था आहे. बहुजन समाजाच्या मनाची ती पकड घेते. आणि प्रत्येक व्यक्तीच्या मनाचाही ताबा घेऊ इच्छिते. राष्ट्र-राज्य ही सर्वश्रेष्ठ राजकीय संस्था आहे असे राष्ट्रवाद मानतो. राष्ट्रीयता ही आर्थिक स्वास्थ्य आणि सांस्कृतिक जीवन यांचे अधिष्ठान म्हणून समजली जाते. म्हणून राष्ट्रीयता ही मानवाची अंतिम निष्ठा. यानंतर कोन्ने आपल्या व्याख्येतील अंगोपांगांची थोडी चर्चा केली आहे. (१) बहुजन समाजाची मनःस्थिती : राष्ट्रवाद – युगापूर्वी काही व्यक्ती राष्ट्रीय भावना व्यक्तवीत. पण त्यावेळी त्या भावना सार्वत्रिक नव्हत्या. लोक आपापसात भांडत व सैनिकांची निष्ठा राष्ट्रीयताहीन होती. (२) राष्ट्र-राज्य ही आदर्श राजकीय संघटना : वांशिक वा भाषिक भेदावर आधारित राजकीय सीमा ही अलीकडची कल्पना आहे. विश्वराज्याचीही कल्पना काही लोकांची आहे, पण ती साकार होणे कठीण. (३) राष्ट्रीयता-सांस्कृतिक





जीवनाचे केंद्र : ऐतिहासिक काळात हे स्थान धर्माचे होते. क्वचित् राष्ट्रीय सीमा पार करणाऱ्या काही शैक्षणिक गोष्टी. पुनर्जागरणाच्या वेळी अभिजात संस्कृति. माणसाच्या मनाचे व चरित्राचे निर्माते शिक्षण व अध्ययन हे राष्ट्रीय सीमांनी मर्यादित नव्हते. (४) राष्ट्रीयता-आर्थिक स्वास्थ्याचे केंद्र : निरंकुश साम्राज्याची ही देणगी. राजकीय व सांस्कृतिक राष्ट्रवादापेक्षा आर्थिक राष्ट्रवाद अलीकडचा. आर्थिक सत्ता राष्ट्राच्या हाती असल्याविना व्यक्तीचे कल्याण नाही हे याचे धोरण. (५) राष्ट्रीयता ही अंतिम निष्ठा : काही शतकापूर्वी ही निष्ठा धर्माशी, राजघराण्याशी होती. राष्ट्रीयता ही माणसाची अंतिम निष्ठा ठरणे ही राष्ट्रवाद युगाच्या आरंभाची निशाणी होय.

राष्ट्रवाद ही एक मनःस्थिती आहे : समाजमानसात होणाऱ्या परिवर्तनांची मालिका व व्यक्तिगत आणि सामाजिक जीवनाच्या सर्व आविष्काराकडे पहाण्याचे मानवाचे धोरण या अर्थाने इतिहासाच्या प्रक्रियेचे विश्लेषण करता येईल. जसजसे समाजमानसातील मूल्यांचे मोजमाप बदलेल तसतसे भाषा, प्रदेश, परंपरा यासारख्या तत्त्वांचा आणि आपल्या जमिनीशी, जातीशी, वंशाशी असणाऱ्यांशी जवळिकीची भावना यांना वेगवेगळे स्थान प्राप्त होते. राष्ट्रवाद ही माणसाच्या मनाला आणि हृदयाला नवीन विचारांनी आणि नवीन भावनांनी भारून टाकणारी एक धारणा आहे. तिच्यामुळे जाणिवेचे संघटित कृत्यांत रूपांतर होते. राष्ट्रीयता म्हणजे नुसत्या समान जाणिवेवर चालणारा समूह नाही तर सर्वोच्च अशा संघटित क्रियेत म्हणजेच सार्वभौम राज्यस्वरूपात आपला आविष्कार शोधू पाहणाराही तो एक समूह आहे. राष्ट्रवादात राष्ट्र-राज्य अभिप्रेत आहे. राष्ट्र-राज्याच्या निर्मितीमुळे राष्ट्रवाद मजबूत होतो.

राष्ट्रीयता ही राजकीय स्थितीशी मिळती जुळती अशी मनःस्थिती आहे. राष्ट्रवाद-युगापूर्वीच राष्ट्रभावना विचार व आकार दोन्ही प्रकारांनी विकसित होत होती. प्राचीन हिब्रू आणि ग्रीकांपासून फ्रेंच राज्यक्रांतीपर्यंत. राष्ट्रवादयुगात जनता राष्ट्रात न राहाता राष्ट्राची झाली. राष्ट्ररूप झाली. जनतेची नाडी राष्ट्रवादाच्या हातात गेली. राष्ट्र सार्वभौम झाले. राष्ट्रवादी भावनेला दोन चेहरे आहेत. राष्ट्रांतर्गत राष्ट्रबंधूंशी जिवंत सहानुभूतीचा भाव निर्माण होतो तर राष्ट्रीय कक्षेबाहेर असणाऱ्यांबद्दल अविश्वास, द्वेष किंवा उपेक्षा. राष्ट्रांतर्गत संबंधात लोक नुसत्या समान हेतूसाठीच एकत्र येत नाहीत तर सहानुभूती, भक्ति आणि आत्मबलिदान या भावनाही तेथे आढळतात तर आंतरराष्ट्रीय संबंधात समान हेतूंचा अभाव असतो व अलिप्त असण्यापासून ते विद्वेषापर्यंत सर्व प्रकारच्या भावना असतात आणि यामध्येच त्या फिरत रहातात. राष्ट्रीयता हे मानवतेचे एक अंग आपणच संपूर्ण आहोत असा आभास निर्माण करते. सामान्यतः हा काही अंतिम निष्कर्ष नाही. कारण राष्ट्रवादपूर्व अशी तत्त्वे अद्यापही कार्यरत आहेत. पाश्चात्य संस्कृतीची, ख्रिश्चनतेची व उज्ज्वल तर्कवादाची ही तत्त्वे होत. मानवतेच्या एकतेत विश्वास व व्यक्तीचे अंतिम मूल्य ही त्यातच येतात. पण फक्त फॅसिझमने राष्ट्रवाद दुसऱ्या टोकाला नेला. सर्व राष्ट्रवाद ज्यात मानवता व व्यक्ती नाहीशा होतात. उरते फक्त राष्ट्रीयता. एकमेव आणि सर्वच.

सहानुभूतीचा परीघ

राष्ट्रवादाने १९ व्या शतकाच्या आरंभी पाश्चात्य जगात व विसाव्या शतकात पौर्वात्त्य जगात, मानवाच्या सहानुभूतीचा परीघ निश्चित केला. नव्या सीमारेषा निर्माण झाल्या. आजपर्यंत अपरिचित अशा संघटनेभोवती माणसे गोळा झाली. नव्या प्रतीकांशी एकात्म झाली. लोकसंख्येची शीघ्र वाढ, शिक्षणाचा प्रचार, जनतेचा वाढता प्रभाव, प्रचारांची नवी तंत्रे, यामुळे राष्ट्रीयतेच्या भावनेला निरंतर तीव्रताच लाभत गेली व शेवटी ही 'सहज' भावना आहे असे वाटू लागले. नेहमीच असणारी. पण सहानुभूतीचा परीघ बदलत असतो. सामाजिक, आर्थिक जीवनातील परिवर्तने लहान होत जाणाऱ्या पृथ्वीवर राष्ट्रीयत्वाचे परस्परांवर अवलंबून रहाणे, शिक्षणाची नवीन दिशा यामुळे हा परीघ राष्ट्रातीत होऊन जाईल असा आशावाद कोनने व्यक्त केला आहे. राष्ट्रवाद म्हणजे स्वार्थी हितसंबंध. राजकीय व आर्थिक नव्हे तर बौद्धिक व भावनिक सुद्धा. त्याच्यापुढे मानवता म्हणजे एक सुदूर कल्पना, एक दुबळा सिद्धांत, एक कवि स्वप्न. पण राष्ट्र ही सुद्धा एक अशीच कल्पना होती. पूर्वी राष्ट्रवादाने व्यक्तिस्वातंत्र्य व सुख वाढवले आता





तो त्यांना मारक ठरत आहे. हे ठीक नाही. पूर्वी ती एक जीवनशक्ती होती आता राष्ट्र मानवतेच्या मार्गातली धोंड होईल.

राष्ट्रवादावर मात आणि राजकारणशून्य राष्ट्रवादाचे स्वप्न

कोणतेही राष्ट्र हे प्रकृत्या पूर्वनियत असे नाही. सर्वच राष्ट्रे आणि त्यांना जिवंत ठेवणारी राष्ट्रीय जाणीव ऐतिहासिक शक्तीमुळेच निर्माण झालेली आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आधार राष्ट्रातीत असण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करून लोकशाही आणि औद्योगीकरण या राष्ट्रवादाबरोबरच उगवलेल्या उक्ती जगभर पसरून राष्ट्रवादावर मात करीत आहेत असे कोनचे म्हणणे आहे. राष्ट्र-राज्य ही राजकीय संस्था जगात घर करून आहे व राष्ट्रवादामुळे इतिहासाचेही पुनर्लेखन होऊ लागते व त्याला तात्विक आधार दिला जातो. एखाद्या ध्येयपूर्तीसाठी (मिशन) राष्ट्राचा जन्म आहे अशी भावना निर्माण होते. हे ध्येय मानवमुक्तीसाठी आवश्यकच आहे असे मानले जाते. राष्ट्र व राज्य एकरूप झाल्यामुळे जनतेचे सांस्कृतिक व मानवी जीवन राजकीय जीवनाशी एकात्म होऊन जाते. त्यामुळे राजकीय संघटनेतील तात्विक बदलाला मोठा विरोध होत असतो.

राष्ट्रीय व धार्मिक चळवळीतील निकटचे नाते समाजशास्त्रज्ञ नेहमी दाखवीत असतात. दोन्हींचे स्वरूप प्रेरणादायी व पुनरुत्थानवादी असते. 'आनुषंगिक राजकीय परिणाम असणाऱ्या या मूलतः सांस्कृतिक चळवळी आहेत.' पण हे परिणाम वस्तुतः आनुषंगिक नसतात. इतिहासात विवक्षित समयी, प्रामुख्याने आध्यात्मिक असणाऱ्या धर्माच्या चळवळीचे मूलभूत व विपुल असे राजकीय परिणाम होत असतात. राजकारणाला व समाजाला धर्माने घडवले, दाबात ठेवले. आज तेच काम राष्ट्रवाद करीत आहे. पूर्वी जसा धर्म राजकारणहीन होऊन शुद्ध स्वरूपात पुढे आला व धर्मयुद्धातून विश्व वाचले तसेच राष्ट्रवादाचेही होईल असे कोनला वाटते. राजकीय संघटनेशी त्याचा संबंध रहाणार नाही आणि तरीही ती एक प्रबळ व प्रेरक भावना म्हणून कायम राहील. तो दिवस केव्हा येईल ? जेव्हा केव्हा येईल तेव्हा राष्ट्रवादाचे युग ही एक गतकाळीची गोष्ट होऊन जाईल. कोनने राष्ट्रवादाची केलेली ऐतिहासिक चिकित्सा महत्त्वपूर्ण असल्यामुळे तिचा विचार जरा विस्ताराने केला.

फ्रेडरिक हर्ट्झ

राष्ट्रवाद : राष्ट्रीय अस्मितेचा शोध

'नॅशनॅलिटी इन हिस्ट्री अँड पॉलिटिक्स' या १९४४ साली प्रकाशित झालेल्या ग्रंथात फ्रेडरिक हर्ट्झ यांनी राष्ट्रवाद आणि राष्ट्रीय भावना यांच्या मानसशास्त्राचा व समाजशास्त्राचा व्यापक आणि विश्लेषक अभ्यास नेटकेपणाने मांडला आहे. त्यामुळे या विषयावरील हा ग्रंथ अत्यंत प्रमाणभूत आणि माहितीपूर्ण असा समजला जातो. निर्वैयक्तिक शैली आणि अचूक ज्ञान हे त्याचे विशेष. राष्ट्रवादाचा अभ्यास असल्यामुळे त्यांनी मानसशास्त्रीय व समाजशास्त्रीय पद्धतींचा ऐतिहासिक सामग्रीशी समन्वय साधला आहे.

'राष्ट्रीय जाणिवेचे स्वरूप आणि प्रकार' या पहिल्या महत्त्वाच्या प्रकरणात राष्ट्रवादाचे रहस्यपूर्ण गुंतागुंतीचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. आधुनिक राजकारणातील या अत्यंत प्रबळ शक्तीचे संदिग्ध स्वरूप लक्षात घेता त्याचे शास्त्रीय अध्ययन कितपत उपयुक्त ठरेल याची शंका आहे. राष्ट्रवाद प्रबळ का झाला ? प्रा. कार्लटन हेसचे उत्तर उद्धृत केले आहे. 'आपल्याला खरोखर नाही सांगता येणार.'

'राष्ट्र' शब्दाच्या विविध अर्थाचे विवेचन करून त्यातही मूलभूत प्रश्न राष्ट्रीय जाणिवेशीच निगडित असल्याचे हर्ट्झ यांनी दाखवून दिले आहे. राष्ट्रीयत्व वस्तुनिष्ठ व आत्मनिष्ठ दोन्ही तत्त्वांनी बनते. भाषा, प्रदेश, राज्य, इतिहास या बाह्य गोष्टी वस्तुनिष्ठ तर राष्ट्रीय जाणीव किंवा भावना ही आत्मनिष्ठ. राष्ट्रीय जाणिवेचे स्वरूप मानसिक असते व त्याचे अनेक ऐतिहासिक व सामाजिक प्रकार असतात. 'राष्ट्र' शब्दाच्या अनेक व्याख्या कशा दोषपूर्ण आहेत हे दाखवून राष्ट्रीय जाणीव असलेले लोक म्हणजे राष्ट्र ही आपली व्याख्या त्यांनी मांडली आहे.

राष्ट्रीय जाणिवेचे विश्लेषण

राष्ट्रीय जाणीव ही समाज-मानसाची एक समस्या आहे. तिचे स्वरूप अतिशय गुंतागुंतीचे व सुप्त मनापासून स्पष्ट सिद्धांतापर्यंत ते पसरले आहे. व्यक्ती

आणि समूह यांच्या संबंधात अनेक विवादास्पद सिद्धांत मांडले गेले आहेत. त्या पार्श्वभूमीवर राष्ट्रीय जाणीव ही नैसर्गिक असते या राष्ट्रवाद्यांच्या दाव्यावर विचार करण्याचे कारण नाही. पण फ्रायड समूहभावनेला लिबिडोचा परिणाम मानतो आणि अनेक लेखक राष्ट्रीय भावनेचे मूळ सत्तापिपासेत, प्रतिष्ठेच्या हव्यासात आणि कलहप्रियतेतच मानतात. तथापि सर्वसामान्यपणे काही नियम करता येणार नाही. यानंतर परंपरा, हितसंबंध आणि आदर्श यांनी मनुष्यसमाजाच्या वागणुकीवर परिणाम होतात हे लक्षात घेतले पाहिजे; कारण जनावरेसुद्धा नुसत्या मूळ प्रवृत्तींना अनुसरत नाहीत.

परंपरा म्हणजे समान वारशामुळे मूल्य प्राप्त झालेल्या वागण्याच्या काही पद्धती. सौंदर्य, उपयुक्तता यांचा विचार गौण असतो. हितसंबंध म्हणजे समूहाच्या अस्तित्वासाठी व कल्याणासाठी आवश्यक उद्दिष्टे. पण राष्ट्रीय हितसंबंध कोणते हे त्या त्या राष्ट्राच्या राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानावरूनच ठरणार. आदर्श म्हणजे व्यक्तीशी प्रत्यक्षतः संबंध नसलेले ध्येय सर्वोच्च. नम्रता आणि त्यागाची अपेक्षा करणारे. परंपरा, हितसंबंध आणि आदर्श मिळून एक गुंतागुंतीची चौकट निर्माण होते परंपरेचा संबंध भूतकाळाशी, हितसंबंधांचा वर्तमानाशी व आदर्शाचा भविष्याशी असतो. पण सर्व मिळून एका मानसशास्त्रीय घटनेचे स्वरूप बनते. त्यालाच राष्ट्रीय स्वभाव असे संबोधिण्यात येते त्यापैकी काही मिळून राष्ट्रीय आकांक्षा व तत्त्वज्ञान निर्मितात. त्यामुळे स्थानिक गोष्टींनाही राष्ट्रीय रंग चढवला जातो. शाळा, वाङ्मय, कला, संगीत, वृत्तपत्रे, उत्सव, चिन्हे ही राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानाची साधने. राष्ट्रीय तत्त्वज्ञान दोन मोठी पुराणे (मिथ) वापरते. उच्च वंशीयता व महान् कार्य (मिशन). परमेश्वराने आपल्या राष्ट्रावर खास कामगिरी सोपवली आहे असे प्रत्येक राष्ट्राचे मत असते. या राष्ट्रीय पूर्वग्रहातून अन्य राष्ट्रांना गौणत्व प्राप्त होते. पूर्वग्रह राष्ट्रीय स्वाभिमान दृढ करतात आणि राष्ट्रीय ऐक्य बळकट करतात.

राष्ट्रीय आकांक्षेची चार तत्त्वे : १. राजकीय, आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक ऐक्यातून साकारणारी राष्ट्रीय एकता साधणे. २. राष्ट्रीय स्वातंत्र्यासाठी धडपडणे. ३. स्वतंत्र वेगळेपणा, विशिष्टता, व्यक्तिमत्त्व, मौलिकता, आगळेपणा टिकवणे, वाढवणे. ४. राष्ट्राराष्ट्रात गौरव, प्रतिष्ठा, आदर यांच्या आगळेपणासाठी स्पर्धा करणे. ती सहजच इतरांवर दाब आणू पहाते,—ही आकांक्षा सर्वात मोठी व इतर आकांक्षांना पायाभूत अशी. एकता आणि स्वतंत्रता यांसाठी राष्ट्रांतर्गत समानतेचे तत्त्वही आवश्यक असते. गुलामांचे आणि मालकांचे खरे ऐक्य कधीच होऊ शकत नाही. म्हणूनच फ्रेंच राज्यक्रांतीची स्वतंत्रता, समता, बंधुत्व ही राष्ट्रीय आकांक्षेची महत्त्वाची तत्त्वे होत. पण या सर्व आकांक्षा राष्ट्रवादी जाणिवेत परस्परविरोधी होऊ शकतात. जसे राष्ट्रांतर्गत स्वातंत्र्याचा अतिरेक राष्ट्रीय ऐक्य दुबळे करू शकतो. अनेक राष्ट्रीय चळवळींनी आपल्या ध्येयांचा पराभव केला व हिंसक स्वरूप धारण केले असा इतिहास आहे. राष्ट्रीयत्वात अन्तर्विरोधाला खूप वाव असल्याचा निष्कर्ष मान्य होण्यासारखाच आहे.

राष्ट्रीय जाणीव अत्यंत तरल आणि बहुमुखी असते. सामान्य स्थितीत ती अत्यंत थोडी, क्वचित सुप्तच असते. आणीबाणीच्या प्रसंगीच जागृत होते. राजकीय अर्थाने राष्ट्रीय जाणीव हीच राष्ट्र निर्माण करते. म्हणून 'विकसित राष्ट्रीय जाणीव बाळगणारे लोक' हीच राष्ट्राची चांगली व्याख्या होय असे हर्टझ याचे मत आहे.

याच संदर्भात राष्ट्रीयत्व आणि सुधारणा यांचा विचार केला आहे. राष्ट्रीय जाणिवेसाठी लोकांची एक विकसित अवस्था अपेक्षित असते. वाङ्मय, इतिहासात व भविष्यात रुची, बुद्धिमंतांचे अस्तित्व, यामुळेच केवळ राष्ट्रीयत्व निर्माण होईल असे नाही. कदाचित त्याला विरोधी असेही वातावरण असू शकेल. कारण बहुतेक सर्व तत्त्वज्ञ, कवी, कलाकार हे सर्वदेशीय होते. राष्ट्रीय आकांक्षेत त्यांना रुची नव्हती. सुधारणेच्या प्रगतीबरोबर राष्ट्रीय भावना कमजोर होते अशी इतिहासाची साक्ष आहे.

राष्ट्रीय अस्मितेचे तत्त्व

एकता, स्वतंत्रता, वेगळेपणा आणि प्रतिष्ठा यांच्या प्राप्तीसाठी केलेले प्रयत्न हे अंततः राष्ट्रीय अस्मितेसाठी केलेले प्रयत्नच होत. यातील प्रत्येक तत्त्व आवश्यक आहे. व्यक्तीप्रमाणेच राष्ट्राच्या अस्मितेसाठीही. राष्ट्राला 'पुरुष' मानणे कितपत योग्य हा प्रश्न अलाहिदा. त्याचप्रमाणे राष्ट्र हे एक चेतन-शरीर (ऑर्गनिझम) मानणे खरे आहे का? ते कसेही असो राजकीय





तत्त्वज्ञानाचे ते एक महत्त्वाचे अंग बनले आहे हे मात्र खरे.

राष्ट्रीय अस्मितेत राष्ट्रेच्छा, सार्वभौमता, स्वयं-निर्णय, उत्तरदायित्व इ. तत्त्वे गृहीत धरलेली असतात. ही अस्मिता अनेक राष्ट्रचिन्हांतून व्यक्त होत असते. राष्ट्रीय पुराणे, शास्त्रे व रंगही असतात ! धर्माप्रमाणेच राष्ट्रीय अस्मिताही व्यक्ति अस्मितेचा त्याग अपेक्षिते. धर्मभावनेच्या ऱ्हासाबरोबर राष्ट्रभावनेची वाढ झाल्याचे दिसते. राजकीय किंवा आर्थिक कारणांमुळे हे झाले असे मानणे फारसे बरोबर नाही. त्यापेक्षाही राष्ट्रीय आकांक्षानी भारलेली मने जास्त प्रबळ कारणे होत.

निवडीला वाव नसल्यामुळे राष्ट्र हे बहुधा भाग्या-मुळेच लाभते. राष्ट्रीय चळवळींच्या तत्त्वज्ञानात राष्ट्र हे परमेश्वरनिर्मितच मानले गेले किंवा निसर्गदत्त. यातूनच व्यक्तीचा त्याग न्याय्य ठरला. राष्ट्र म्हातारे होत नाही किंवा जैविक अर्थाने त्याचा क्षयही होत नाही. म्हणून त्याला प्राकृतिक शारीर रूप मानणे चुकीचे ठरते. असे सांगून हर्टझ यांनी राष्ट्रीयत्वाच्या ऐतिहासिक उद्‌भवाची मीमांसा केली आहे प्राथमिक राष्ट्रीय गुण मानवजातीइतकेच जुने आहेत. म्हणून राष्ट्रीय भावना केव्हा अस्तित्वात होती यापेक्षा ती इतर शक्तीपेक्षा किती प्रबळ होती हा प्रश्न महत्वाचा ठरतो. पण राष्ट्रीय भावना अशी सुटी असते का ?

राष्ट्रवाद हा एक शक्तिसंप्रदाय आहे. त्यामुळे प्रतिष्ठा आणि सामर्थ्य ही दोन दैवते असलेला राष्ट्रवाद हा धर्म ठरतो. एकता आणि स्वतंत्रता या राष्ट्री-यत्वाच्या विधायक गोष्टी तर अविश्वास, स्पर्धा, पूर्वग्रह आणि अनुचित दबाव या विध्वंसक गोष्टी. प्रा. पिल्सबरी यांचे उद्धरण मोठे मार्मिक आहे. ' राष्ट्रैक्य साधणारे एक समर्थ तत्त्व म्हणजे समान द्वेष ' आणि इतिहासाची साक्ष हीच आहे.

राष्ट्रीय स्वभाव

प्रत्येक लोकसमूहाचा एक विशिष्ट स्वभाव असतो ही समजूत सर्वख्यात आहे. राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानात या समजुतीला मोठे महत्त्व प्राप्त झाले. लिओपोल्ड व्हॉन रँकच्या मते राष्ट्रीय तत्त्व अनुभवता येते. जाणता येत नाही. पण अनेक इतिहासकारांनी राष्ट्रीय स्वभावाचे विश्लेषण केले आहे. याबाबतीत प्रचलित लोकमते आणि शास्त्रीय सिद्धांत याचे विवेचन करून हर्टझ यांनी राष्ट्रीय स्वभावाच्या तत्त्वाविरुद्ध पुढील मुद्दे मांडले आहेत : १. प्रत्येक राष्ट्रातील व्यक्तिगत स्वभावांची आणि सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांची अनेकविधता, २. समान सामाजिक स्थितीत व्यक्तिगत स्वभाव व सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये, यात फारसा महत्त्वाचा भेद नसणे. ३. विशिष्ट राष्ट्रांच्या स्वभावात वारंवार होत गेलेले मौलिक बदल. वंशवादाचा राष्ट्रीय सिद्धांत चुकीचाच ठरतो. पण राष्ट्रीय स्वभावावर बऱ्याच जणांचा विश्वास दिसतो. याला कारण एकूणच स्वभावाबद्दलची चुकीची कल्पना होय. त्यामुळे राष्ट्रीय स्वभाव ही शब्दावली फक्त तुलनेसाठीच म्हणून वापरता येईल. हर्टझ यांनी ' राष्ट्रीय स्वभाव ' याला राष्ट्रीय मनोवृत्ती (मेंटॉलिटी) हा पर्याय सुचविला आहे.

परंपरा हितसंबंध आणि आदर्श यांनी राष्ट्राचा स्वभाव व राष्ट्रप्रतिमा बनते. या स्वभावात सत्यांश थोडा व अतिशयोक्ति जास्त असते. भ्रम असतात आणि भ्रमापाठी पूर्वग्रह असतात. काही श्रद्धा आणि विश्वास असतो. त्यातून राष्ट्रीय तत्त्वज्ञान घडविले जाते. नैसर्गिक परिस्थिती, समाजरचना, राज्य इ. गोष्टी स्वभावनिर्मितीस पोषक वा मारक ठरतात.

राष्ट्रीय स्वभावाचा राष्ट्रीय आकांक्षेशी अर्थाअर्थी काही संबंध नसतो. राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानात पुढील गोष्टींचा समावेश हर्टझ करतात : आपल्या व अन्य राष्ट्रांच्या स्वभावाची कल्पना, राष्ट्राचे भूतवर्तमान भविष्य, त्याचे जागतिक ध्येय, राज्यकार्य आणि व्यक्तीचे राष्ट्र-कर्तव्य. राष्ट्रीय आत्मप्रौढी सामान्य अकलेपेक्षा मोठी असते. आत्मदोषही गौरवास्पद ठरतात. त्यामुळे व्यक्तीचे खाजगी जीवन व राष्ट्रीय जीवन यांची नीती वेगळी होते. एकाच व्यक्तीचे दोन स्वभाव बनतात आणि अनेकदा राष्ट्रीय तत्त्वज्ञान व्यक्ति-जीवनाला गिळंकृत करते. राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानाचा आंतर-राष्ट्रीय संबंधांवरही विपरीत परिणाम होतो.

वंश-भाषा-धर्म-प्रदेश

या प्रत्येकाचा राष्ट्रीयत्वाशी काय तात्त्विक संबंध आहे व त्यांची ऐतिहासिक उदाहरणे कोणती आहेत ते हर्टझ यांनी चार स्वतंत्र प्रकरणांतून विवेचन केले आहे.

अनुक्रमणिका

'राष्ट्र' समाजशास्त्रीय पद आहे तर 'वंश' प्रकृत-शास्त्रीय. पण वंश शब्दाला भाव-मूल्य मोठे आहे. त्यामुळे वंशीय भावनेचा राष्ट्रीयत्वावर होणारा परिणाम पाहिला पाहिजे. वंशश्रेष्ठतेची कल्पना राष्ट्रीय ऐक्याला धोकादायक ठरते. वंशीय भावनेचे मूळ सामाजिक असून सामाजिक व आर्थिक विषमतेतून व संघर्षातून तिचा विकास झाला असला पाहिजे. आधुनिक काळात वंशीय तत्त्वज्ञानाचा उदय होऊन त्यातून फॅसिझम निर्माण झाला.

भाषा हे अस्मितेचे महत्त्वाचे चिन्ह असल्यामुळे राष्ट्रीयत्वाशी तिचा संबंध निकटचा. त्यातूनच 'राष्ट्रीय-भाषा' विकसित झाली. मुद्रणाचा शोध, शिक्षणाचा प्रसार, मानवतावाद आणि धर्मसुधारणा यांमुळे राष्ट्र-भाषा संपन्न झाल्या. पण राष्ट्रवादाशी भाषेचा संबंध आला तो लोकशाही व स्वच्छंदतावाद यांमुळे. राष्ट्रीय जाणिवेत राष्ट्रभाषा म्हणजे समाजाचा परंपरागत अनुबंध, ऐक्यविधायक शिक्षणाचे साधन आणि राष्ट्रीय अस्मितेचे प्रतीक. राष्ट्रवाद राष्ट्रभाषेला अत्यंत आवश्यक व प्रबळ मानबिंदू मानतो. तिचे स्थान सर्वश्रेष्ठ. तिला तो शुद्ध ठेवू इच्छितो. पण गटेने म्हटले आहे, 'ज्याला परकीय भाषा येत नाहीत त्याला स्वतःची भाषा पण कळत नाही.' भाषेप्रमाणेच लिपीसुद्धा राष्ट्रीयत्वात महत्त्वाची ठरते. पण भाषा ही राष्ट्रीयत्वाची कसोटी होऊ शकेल काय ? ते एक महत्त्वाचे तत्त्व आहे पण पुरेशी कसोटी नाही.

धर्म ही एक सामाजिक शक्ती आहे. ते राष्ट्रीयतेचे प्रतीकपण आहे. धार्मिक झगडे हे प्रच्छन्नपणे राष्ट्रीय भावनेचेच आविष्कार होते. धर्म हा राष्ट्रीय आकांक्षांची पूर्ती करतो तेथपर्यंतच राष्ट्रीयत्वाशी त्याचा खरा संबंध. विशेषतः एकीकरणासाठी त्याचा उपयोग होतो. आधुनिक स्वतंत्रता आणि राष्ट्रीयत्व यांच्या मुळाशी खिश्र-नता असल्याचे हर्टझ यांचे मत चिंतनीय आहे. आधुनिक राष्ट्रवादाचे आणि धर्माचे संबंध काहीसे विचित्र असले तरी आजही प्रत्येक राष्ट्रीयत्वाला राष्ट्र-भावनेचे प्रतीक असलेला एक धर्म असावा असे मनोमन वाटत असते. राष्ट्रीय स्वभाव आणि धर्म यांनी परस्परांना प्रभावित केलेले इतिहासात दिसून येते.

ज्या प्रदेशाशी परंपरेने जीवनसंबंध प्रस्थापित झालेले असतात व जो अस्तित्वाचाच एक भाग बनलेला असतो तो राष्ट्रीय प्रदेश. राष्ट्र आणि प्रदेश यांचे संबंध बहु-मुखी असतात. प्रायः राष्ट्र हे प्रदेशनिर्मित असते. प्रदेशाच्या वातावरणाने विशिष्ट समाजरचना व एक राष्ट्रीय स्वभाव निर्माण होतो. प्रदेश हा राष्ट्राचा परिणामही असू शकतो, स्वयंनिर्णयाची मागणी ही प्रथमतः विशिष्ट प्रदेशाची मागणी असते. राष्ट्रकल्पनेसाठी प्रदेश आवश्यक आहे का असा प्रश्न ज्यूंच्या संदर्भात विचारला जात असे. ज्यू, पारशी व जिप्सी यांना राष्ट्र मानू नये असे हर्टझ यांचे मत आहे. प्रदेशाचा राष्ट्रीय भावनेवर परिणाम होतो. राष्ट्रीय भावना आणि देशीय भावना यांतील अंतर सूक्ष्म असले तरी स्पष्ट आहे. प्रदेश हा राष्ट्रपुरुषाचा देह आणि भाषा आत्मा होय असे म्हटले जाते. प्रदेशाला असे प्रतीकात्मक मूल्य असल्यामुळे राष्ट्रीय तंटे सोडविणे मोठे कठीण असते. भाषा, संस्कृती, विदेशी सत्तेविरुद्ध विद्रोह इ. प्रदेश स्थापना करणाऱ्या तत्त्वांचा विचार केल्यावर हर्टझ यांनी साम्राज्ये ही राष्ट्रांच्या जन्माची वा मरणाचीही कारणे कशी बनतात याचे ऐतिहासिक विवेचन केले आहे.

राष्ट्रीय राज्य आणि राष्ट्रीय मत व स्वभाव या संबंधीचे विवेचनही असेच इतिहास सिद्ध आहे. आधुनिक राष्ट्रवादाच्या सामाजिक पार्श्वभूमीचा विचार करताना राष्ट्रवादाच्या उदयाची कारणमीमांसा, भांडवलशाहीचा प्रभाव, राष्ट्रवादाचा उदारमतवाद, लोकशाही आणि समाजवाद यांच्याशी संबंध व राष्ट्रवादाचे अर्थशास्त्र यांवर समतोल विचार मांडले आहेत,

राष्ट्रवादातील विचारी आणि अविचारी शक्ती

आदिकालीन मन आणि वैज्ञानिक व तांत्रिक प्रगतीची साधने यांतून राष्ट्रवादी शक्ती प्रबळ होते. बहुतेक सर्व राष्ट्रीयवादी आंदोलने समाजातील (प्राध्यापक, विद्यार्थी, वकील, अधिकारी, डॉक्टर, शिक्षक, लेखक, पत्रकार इ.) बुद्धिवादी लोकांनी चालू केली. अशिक्षित समाज त्यांचे साधन होते. पण पुढारी बौद्धिक असले तरी या तत्त्वज्ञानाने मात्र अनेकदा बुद्धीचा अव्हेर केला व मूळ भावनांना व भावुकतेला आवाहन केले. अर्थात् राष्ट्रवाद हा काही मूळ प्रवृत्तीचा आविष्कार नाही. स्थळकाळानुसार काही सामाजिक कारणेही असलीच पाहिजेत. राष्ट्रवादाकडे तुच्छ वा गौरवपूर्ण दृष्टीने पहाणाऱ्या लेखकांची मते हर्टझ यांनी तपासून





शेवटी राष्ट्रवाद हे या काळातील एकूण स्वरूपाचे (स्पिरिट ऑफ द टाईम) फळ आहे असा सामान्यपणे निष्कर्ष काढला आहे. राजकारणात अनेक दुष्ट गोष्टी असतात आणि त्यांना दूर करावयाचे तर अधिक दुष्ट गोष्टींचा धोका पत्करावा लागतो. म्हणून काहीजण राष्ट्रवाद ही कमी वाईट गोष्ट म्हणून स्वीकारतात. आजच्या राजकारणाचा प्रश्न सोपे करून पहाण्याचा दोष दाखवून हर्टझ म्हणतात की असले प्रश्न गुंतागुंतीचे असतात, सम्मिश्र असतात. त्यांच्यावर खूप विचार केला पाहिजे.

विचार आणि राष्ट्रीय तत्त्वज्ञान

राष्ट्रीयत्वाचे सामर्थ्य आणि नेतृत्व बुद्धिवादी वर्गाचे असल्यामुळे तत्त्वज्ञांच्या, लेखक-कलाकारांच्या विचारांचा प्रभाव सहजच पडतो. अर्थात् मूळ तत्त्वांचे व्यवहारात रूपांतर वेगळे क्वचित् विरुद्धसुद्धा होते. म्हणून राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानात केवळ तत्त्व पाहणे पुरेसे ठरणार नाही. एखादे तत्त्वज्ञान आणि राष्ट्रीय स्वभाव यांचा संबंध काय हा वेगळा प्रश्न आहे. पण तत्त्वज्ञानाची धर्म, काव्य, कला ही रूपे राष्ट्रीयत्वाच्या प्रश्नात तत्त्वज्ञानापेक्षाही प्रभावी ठरतात.

शेवटच्या प्रकरणात हर्टझ यांनी राजनैतिक विचारधारांचा राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानाशी असलेला संबंध स्पष्ट करताना मॅकिव्हेली, इरॅस्मस बोदिन, पोस्तेल्, मॉंतेन्, बेकन, लॉक, शॅफ्टसबरी, बोलिंगब्रुक, मॉंते, व्हॉल्तेयर, रूसो, बर्क, फिश्ते, हेगेल, मॅझिनी आणि हेन्रिक वॉन ट्राइट्स्के यांच्या विचारांचा व मानवतावाद, प्यूरिटनवाद, शांतिवाद, स्वच्छंदतावाद, व्यक्तिवाद, वंशवाद, फ्रेंच राज्यक्रांती, जर्मन चिंतन आदी विचारधारांचा ऐतिहासिक व तर्कसंगत परामर्श घेतला आहे.

मूलभूत तत्त्व : राष्ट्रीय जाणीव

राष्ट्रीयत्वासंबंधी सरधोपटपणे निष्कर्ष काढणे हर्टझ यांना भयंकर चुकीचे वाटते. जीवनाच्या अनेक अंगांना स्पर्शणारी, घोटाळ्यात टाकणारी, गुंतागुंतीची, कोठल्याही आकारात न बसणारी ही गोष्ट थोडक्यात कशी काय सांगणार ? पण एक गोष्ट मूलभूत आहे ती म्हणजे राष्ट्रीय जाणीव त्याहून पुढे निर्माण होते राष्ट्रीय तत्त्वज्ञान. या जाणिवेच्या मानसातून विचित्र आकांक्षा निर्माण होतात. त्या अनेक रूपे धारण करतात. आणखी एक तत्त्व हर्टझ महत्त्वाचे मानतात. कालस्वरूप किंवा कालात्मा-काल प्रवृत्ती (स्पिरिट ऑफ द टाईम). या दुसऱ्या तत्त्वामुळे राष्ट्रवादाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोणच विस्तृत होऊन जातो. सामान्यपणे मूल्यनिर्णयनिरपेक्ष असे हर्टझ यांचे विवेचन विपुल संदर्भामुळे संग्राह्य झाले आहे.

एली केदूरी :

राष्ट्रवाद : एक नवी राजकीय शैली

आजच्या राजकारणात प्रबळ झालेल्या राष्ट्रवादाचे आध्यात्मिक–तात्त्विक आधार काय आहेत याचे अन्वेषण करून केदूरी यांनी राजनैतिक तत्त्वज्ञानात मोलाची भर घातली आहे. माहिती विश्लेषण विवेचन यांपेक्षा मौलिक चिंतनावर लक्ष असल्यामुळे ग्रंथविस्तार आटोपशीर आहे.

१९ व्या शतकात यूरोपात उदय पावलेल्या या वादाचे तत्त्वज्ञान राष्ट्रांच्या निसर्गदत्त निर्माणकल्पनेवर आधारलेले व राष्ट्रीय सरकार हेच योग्य न्यायसंगत राज्य होय असे मानणारे होते. यात मूलभूत तत्त्व स्वयंनिर्णयाचे होय. फ्रेंच राज्यक्रांतीपूर्वीचे यूरोपचे तत्त्वज्ञान सार्वजनीनतेला महत्त्व देणाऱ्या बुद्धिप्रकाशाचे –एन्लायटनमेंटचे- होते. क्रांतीने सार्वभौमिकता केवळ राष्ट्राचीच असू शकते व्यक्तींची नाही असे दाखवून दिले. राजकीय शक्तीच्या नव्या संभावनांची ओळख करून दिली. पूर्वयुगातील सुधारणांसाठी आवश्यक असलेल्या राजकीय अशांततेच्या प्रवृत्ती प्रबळ केल्या. परिवर्तन संभाव्य झाले. वैचारिक क्षेत्रातील हे वारे राष्ट्रवादाच्या विकास-विस्ताराला आवश्यकच होते. नवीन विचार आले पण म्हणून तदनुसार नवीन आचार आले काय ? लेखकाचे म्हणणे असे की या नवविचारांनी फक्त एक नवी राजकीय शैली दिली आणि ती स्वभावगत कारणांमुळे पराकोटीला पोहोचली. राजकारण ही तत्त्वांची लढाई आहे असे तिने दर्शनी दाखवले पण तत्त्वामुळे हितसंबंध काही नाहीसे होत नाहीत. त्यामुळे त्यातून फक्त एक अपकारी घातुक गोंधळ निर्माण झाला.

संत जस्टचे वचन उद्धृत केले आहे. ‘पितृभूमीच्या पवित्र प्रेमात असे काही तरी आहे की जे भयंकर आहे. अत्यंत निर्दयपणे, निर्भयपणे आणि मानवतेचा निरादर करून लोकांच्या हितसंबंधाचे रक्षण करण्याइतके ते एकांतिक आहे ... ज्यातून सर्वसाधारण चांगले घडते





ते नेहमीच भयंकर असते.' या नवीन शैलीतून राष्ट्रवादासारखी तत्त्वे विकसित व परिणत झाली. अर्थात केवळ हीच क्रांती त्याला कारणीभूत झाली असे नाही. वैचारिक क्षेत्रातील क्रांतीनेही या कृतींना दुजोरा दिला.

स्वयं-निर्णय

स्वयंनिर्णय हे एक चैतन्य तत्त्व असून राष्ट्रवाद हा प्रामुख्याने राष्ट्रीय स्वयंनिर्णयाचाच वाद आहे. या दृष्टीने कांटच्या नवीन तत्त्वविवेचनाचा मागोवा घेऊन त्याच्या स्वातंत्र्याच्या (फ्रीडम) व्याख्येचा विचार केला आहे. निसर्गनियम आणि नीतिनियम परस्पर स्वतंत्र असले पाहिजेत आणि ही स्वाधीनता म्हणजेच खरे स्वातंत्र्य. नवा नीतिसिद्धांत सांगतो आहो असा कांटचा दावा नव्हता पण 'फॉर्म्यूला' नवीन आहे असे त्याचे म्हणणे होते. ज्या पद्धतीने हा 'निरपेक्ष नियम' कॅटॅगोरिकल इंपरेटिव्ह मांडला गेला ती मौलिक होती. कांटचा सिद्धांत व्यक्तीला केंद्रस्थानी ठेवून त्यालाच विश्वसत्ता मानतो. या सिद्धांताचे खूप दूरवर अनेक क्षेत्रात परिणाम झाले. अर्थात या परिणामांची जबाबदारी कांटवर मुळीच नाही. कारण तर्क, न्याय, अनुभव व परिस्थिती यांतून ते घडत असतात आणि तत्त्वज्ञान ही राजकीय सद्व्यवहाराची किल्ली आहे असे मानणाऱ्यांनी त्या सिद्धांताची व्याप्ती राजकीय क्षेत्रापर्यंत वाढविली. स्वयंनिर्णय हे सर्वश्रेष्ठ राजकीय कृत्य ठरले. या पद्धतीवर बेतलेल्या राजकारणात संघर्ष हे अवश्यंभावी तत्त्व कसे बनते हे दाखवून केदूरी यांनी या पद्धतीच्या आत्मप्रौढी, दृढविश्वास इत्यादी लकबीही त्या सिद्धांताइतक्याच महत्त्वाच्या ठरतात हे स्पष्ट केले आहे. राष्ट्रवादाला चैतन्य देणाऱ्या स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वाची परीक्षा याप्रमाणे आवश्यकच ठरते.

राज्य आणि व्यक्ती

कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा विस्तार आणि परिष्कार करून फिश्तेने वैश्विक जाणिवेचा-अहमूचा-सिद्धांत मांडला. राजकारणावर होणारा परिणाम असा की संपूर्ण हे त्याच्या सर्व उपांगांपेक्षा श्रेष्ठ, अधिक महत्त्वाचे आणि मोठे होय. जग यथार्थ आणि सुसंगत आहे. कारण ते एका जाणिवेचे फळ आहे. या जगात असल्यामुळे त्याचे इतर भागही यथार्थ आहेत. विश्व हे एकदेही आहे. आणि त्याचा कोणताही भाग त्याच्याविना अस्तित्वात असू शकणार नाही. फक्त यथार्थ जाणता येते आणि संपूर्ण हेच फक्त यथार्थ असते. फिश्तेचा शिष्य शेलिंग याने हाच विचार आणखी ताणला. राजकारणात या सिद्धांतानुसार राज्य हे प्रथम महत्त्वाचे, कोणाही व्यक्तीपेक्षा श्रेष्ठ ठरले. राज्याशी एकरूप झाल्यावरच व्यक्तीला त्याच्या स्वातंत्र्याचे ज्ञान होते. व्यक्ती आणि राज्य एक असतील तेव्हाच व्यक्तीला पूर्ण, स्वतंत्र व समाधानकारक जीवन जगता येईल. या सिद्धांताला रूसोचे राजनैतिक विचार काहीसे जवळचे. तत्त्वज्ञानाने राजकारणाला एवढे स्थान देण्याचे कारण या तत्त्वज्ञान्यांच्या सामाजिक स्थितीत व तत्कालीन राजकीय परिस्थितीत असल्याचे केदूरींचे म्हणणे आहे. या आध्यात्मिक तात्त्विक परिभाषेचा उपयोग राज्यकर्त्यांनी आपल्या स्वार्थासाठी करून घेतला. तत्त्वज्ञ राजे झाले नाहीत पण राजांनी मात्र तत्त्वज्ञान राबवले !

विविधतेची थोरवी

कांटच्या सिद्धांताचे परिष्करण करताना फिश्तेने संघर्षकल्पनेला केंद्रस्थान दिले. त्यामुळे युद्ध हे इतिहासाचे सजीव व पुरोगामी तत्त्व ठरले. राज्यांचा संघर्ष हा मानवजातीचा आत्मज्ञानाचा प्रयास होय. इतिहासाचे व राज्याचे हे तत्त्वज्ञान हर्डरने आणखी सुधारून घेतले. संघर्षाइतकेच वैविध्य हे विश्वाचे मूलभूत तत्त्व असल्याचा सिद्धांत त्याने जोडला. यात अर्थातच अनुकरणापेक्षा उत्स्फूर्ततेला महत्त्व आले. वैविध्य-कल्पना तशी प्लेटोपासूनची. पण यात नवीन एवढेच की या विविधतेची म्हणजे आपल्या स्वतंत्र वेगळेपणाची व्यक्तित्वाची जपणूक केली पाहिजे व भेसळ टाळली पाहिजे. ही खरी नैतिकता. राजकारणात हा सिद्धांत येताच राष्ट्र कल्पनेचे स्वरूपच बदलून जाते. राष्ट्र ही एक नैसर्गिक गोष्ट ठरते. श्लाइरमॅशर म्हणतो, 'प्रत्येक राष्ट्र हे आपल्या विशिष्ट स्वरूपामुळे व स्थानामुळे दैवी रूपाचे एक वेगळेच अंग प्रदर्शित करीत असते.' याप्रमाणे नैसर्गिक समानवंशीयता असणाऱ्यांचे राष्ट्र हेच खरे राष्ट्र. बाकीची कृत्रिम, नष्ट होणारी. एका राज्यात अनेक राष्ट्रीयत्व हे अनैसर्गिक. जर्मनांनी फ्रेंच बोलणे हे अनुकरण. ते अनैतिक. या सिद्धांतातूनच शेवटी भाषा आणि राजकारण यांचे घातुक सूत जमले हा केदूरी यांचा निष्कर्ष तात्त्विक स्वरूपाचा आहे.





राष्ट्रीय स्वयंनिर्णय

राष्ट्रीय स्वयंनिर्णयाच्या या प्रश्नात विविधतेच्या प्रश्नांमुळे भाषेला फार मोठे महत्त्व प्राप्त झाले. श्लाइर मॅशरच्या मते माणूस फक्त एकच भाषा चांगली आत्मसात करू शकतो. कारण भाषा म्हणजे विचाराची एक पद्धती. एका भाषेत मिळवलेले दुसऱ्या भाषेत सांगणे अशक्य. भाषा ही एका विशिष्ट जीवनपद्धतीचा आविष्कार होय. या सिद्धांताचा राजकारणावर खूप परिणाम झाला. राष्ट्राच्या विविधतेची, व्यक्तिमत्त्वाची ती निशाणी ठरली. फिश्ते आणि हर्डर यांनी भाषेला सांस्कृतिक राष्ट्रवादात अनन्य स्थान देऊन भाषेचे राजकारण केले. त्यातूनच भाषेच्या शुद्धीकरणाची मोहीम निघाली. मूळ भाषा बोलणारे म्हणजेच राष्ट्र आणि राष्ट्रांनी मूळ भाषाच बोलली पाहिजे. म्हणून ती शुद्ध असली पाहिजे. आज वापरात नसेल तर तिचा पुनरुद्धार केला पाहिजे. अल्बर्ट सोरेल म्हणतो 'मी बोलतो म्हणून मी आहे.' अशा प्रकारे भाषा ही राष्ट्राची कसोटी बनली. या सिद्धांताच्या मर्यादा आणि तिचे राजकीय दुष्परिणाम यांच्याकडे लेखकाने संकेत केला आहे. ज्यांना सत्तेचा पूर्वानुभव नव्हता. अशा वाङ्मयीन व्यक्तींना राज्यांतर्गत संबंधांची कल्पना नव्हती. वंशीय आणि भाषिक राष्ट्रवादात फारसा फरक नाही हेही केदूरी यांनी दाखवून दिले आहे. राष्ट्रवादी सिद्धांतात राष्ट्र हे प्रधान व भाषा, वंश, संस्कृती, धर्म इ. केवळ त्याची उपांगे असतात. या सिद्धांताने मानवतेचे राष्ट्र-राज्यात विभाजन होते. सार्वभौम राष्ट्र व्यक्तीचे राष्ट्रजीवनाशी एकरूप होणे आवश्यक मानते. देशभक्ती आणि परकीय द्वेष ह्या भावना मानववंशशास्त्रावर किंवा राज्य व व्यक्ती यांच्या संबंधावर अवलंबून नसतात. राष्ट्रवाद या व्यापक सिद्धांतात या दोन्ही गोष्टी असतात. आणि त्यातूनच राजकारणाची नवीन शैली जन्म घेते. ते विश्वात्मक तत्त्व नसून गेल्या १५० वर्षांतील यूरोपीय चिंतनाचे फळ आहे. गोंधळ आहे तो राष्ट्रवाद्यांनी आधारासाठी घेतलेल्या सार्वजनीन तत्त्वांमुळे. राष्ट्रवाद हा टोळीवाद नव्हे. इतिहासातील राष्ट्र आणि राज्य यांच्या गोंधळावर प्रकाश टाकताना केदूरी यांनी युरोपियन राजकीय इतिहासाच्या विशिष्ट स्वरूपामुळे निर्माण झालेल्या परिस्थितीचे विवेचन केले आहे. युरोपीय राज्यपद्धतीचा मूलतः उच्छेद करणारे व सत्तेचा समतोल बिघडवण्याचा निरंतर प्रयत्न करणारे हे राष्ट्रवादी तत्त्व युरोपीय नीतिप्रवाहाचा भंग करते. पूर्वीच्या राजकीय घडामोडींचा समाधानकारक आढावाही या तत्त्वाने घेता येत नाही आणि राष्ट्रे परस्परांपासून वेगळी सार्वभौम राज्ये कशी होतात या संबंधातही साधी पद्धत पुरवत नाही. राष्ट्रवादाची ऐतिहासिक, वंशशास्त्रीय वा भाषाशास्त्रीय मीमांसा तर्काला पटत नाही. शेवटी अर्नेस्ट रेनानने म्हटल्याप्रमाणे व्यक्तीच्या इच्छेवरच राष्ट्राचे अस्तित्व अवलंबून असते. ज्यू राष्ट्रवादी अहाद हाम राष्ट्रीयत्वासाठी सामूहिक राष्ट्रीय स्वरूप (एथॉस) आवश्यक मानीत नाही. व्यक्ती जे हृदयात अनुभवतात ते राष्ट्र. याप्रमाणे राष्ट्रीय स्वयंनिर्णय म्हणजे इच्छेचा निर्णय आणि राष्ट्रवाद हा इच्छेचा योग्य निर्णय शिकवतो. हे फिश्तेचे म्हणणे. म्हणून त्याने शिक्षणाला फार महत्त्व दिले. शिक्षणपद्धतीत आमूलाग्रबदल सुचवले. व्यक्तीला दुसरी इच्छा— दुसरे मत राहूच नये असे शिक्षण. म्हणूनच राष्ट्रवादी राज्यात शिक्षणाचे प्रस्थ असते. इतिहासाला नवा रंग चढवला जातो. राजकारणाच्या कक्षेत काय येत नाही. राष्ट्रवादी राजकारण वास्तववादी नसते म्हणूनच स्वच्छंदतावादी गूढ शोधाचा राजकीय आविष्कार म्हणजे राष्ट्रवाद. यातच राष्ट्रवादी प्रवृत्ती तरुणांत का प्रिय होतात याचे कारण सापडते. राजकारण हा अनंत शोध, अविरत प्रयत्न ठरल्यामुळे बुद्धेशाहीचा तिरस्कार व बच्चेशाहीचा स्वीकार होतो. राष्ट्रवादी पद्धतीत हिंसा आणि दहशत का याची कारणे तारुण्य आणि मृत्यू यांना दिल्या गेलेल्या महत्त्वात दिसून येतात. राजकारण म्हणजे इच्छेचा वासनापूर्ण स्वीकार. या वासनेच्या बुडाशी मात्र एक पोकळी असते. आणि तिचे सर्व कार्य हे निराशेचे वेडेपण असते. राष्ट्रवाद डावा का उजवा हा प्रश्न चुकीचा. तो दोन्ही नाही. जोपर्यंत भांडवलदार सामंतवादाशी संघर्ष चालू आहे तोपर्यंत तो पुरोगामी साम्राज्यवादाशी उपनिवेशवादाशी झगडेपर्यंतच पुरोगामी, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

राष्ट्रवाद आणि राजकारण

शेवटच्या दोन प्रकरणात या संबंधाचे सोदाहरण विवेचन करताना केदूरी यांनी राष्ट्रवादाला केवळ





मध्यम वर्गीय चळवळ समजण्यापेक्षा गेल्या दीडशे वर्षांत कुटुंब, शेजारी, धर्मसंघ इ. संस्थांवर जी आक्रमणे होऊन त्यात सामाजिक, बौद्धिक परिवर्तने घडून आली त्यातून राष्ट्रवाद फोफावला. कारण शेवटी गरज असते ती एकरूप स्थिर समाजाशी संबंधित असणाऱ्या भावनेची असते. बदलत्या काळात राष्ट्रवादाने ही तहान भागवली. राष्ट्रवादी तत्त्वाचा विजय हा स्वतंत्रतेचा विजय असतोच असे नाही. कारण परदेशी सत्ता चांगले राज्य करू शकते. पण स्वयंनिर्णयाचे तत्त्व निसर्ग आणि इतिहासाच्या मर्यादांचा मुलाहिजा ठेवीत नाही. राष्ट्रवाद आणि उदारमतवाद ही जुळी नसून परस्पर विरुद्ध आहेत असे दिसून येते. परकीय सत्ता एवढेच कारण राष्ट्रवादी राजकारणाला असते असे नाही. सम्मिश्र लोकसंख्या हेही कारण होते. त्यांचे संबंध सुखाचे रहात नाहीत. दुष्टचक्र सुरू होते.

प्रदेशांच्या भौगोलिक सीमांचा व भाषा-भागाचा विचार करताना त्यासंबंधीचे ज्ञान-संशोधन कसे निरुपयोगी ठरते हे केदूरी यांनी दाखवून दिले आहे. भौगोलिक किंवा भाषिक अशा प्राकृतिक सीमा मुळी अस्तित्वातच नसतात. नेत्याचे आणि सैनिकांचे काम भाषाशास्त्राचे प्राध्यापक व लोकवाङ्मयाचे संकलन करू शकतात हे म्हणणे मूर्खपणाचे ! ही सामग्री ज्याच्या हाती सत्ता आहे तो कशीही वापरू शकतो. ज्ञानात्मक संशोधनामुळे राज्य करण्याला काही अधिक लायकी प्राप्त होते हे समजणे म्हणजे वस्तुस्थितीकडे कानाडोळा करणे होय, हे केदूरीचे म्हणणे स्पष्टवक्तेपणाचे निदर्शक आहे. सार्वमताबद्दलही असेच आक्षेप घेता येतात. निवडणुकीप्रमाणेच सार्वमतही वारंवार का घेऊ नये असा यक्षप्रश्न त्यांनी उपस्थित केला आहे. एखाद्या साम्राज्यापेक्षा एखाद्या राष्ट्र-राज्यातील लोकगटांचे मतभेद अधिक तीव्र असतात. मिल आणि ॲक्टन यांच्या विचारांचा योग्य तो पाठपुरावा करून केदूरी यांनी असा निष्कर्ष काढला आहे की राष्ट्रवादी पद्धतीवर चालल्याने जगात अधिक शांती किंवा स्थैर्य आले असे नाही, उलट त्याने नवे संघर्ष, नवे ताण आणि राजकारणाशी संबंधी नसलेल्या अनेक जीवांवर संकट आणले. साम्राज्यानंतरची पुढची स्थिती राष्ट्र-राज्य ही काही चांगली सुधारणा आहे असे म्हणता येणार नाही हे निश्चित. त्यांनी राजकीय स्वातंत्र्य दिले नाही. समृद्धी आणली नाही. त्यांचे अस्तित्व शांततेस पोषक नव्हते. म्हणून लॉर्ड ॲक्टनने गेल्या शतकात काढलेले उद्गार केदूरींना भविष्यवक्त्याचे उद्गार वाटतात. राष्ट्रवादात जे चांगले आहे ते पुरेसे वाईट आहे; कारण अन्याय दूर करण्यासाठी तो आणखी अन्याय करतो. एक गोष्ट नक्की की कोणतेही राज्य कायमचे नसते. एक सरकार जाते आणि दुसरे येते. भविष्याचे मार्ग अज्ञात असतात. काही राज्यकर्ते आपले कल्याण करतात म्हणून आपण त्यांना चांगले म्हणतो. पण हे खाजगी बोलणे झाले. सार्वजनिक न्यायतेसाठी आणखी काही आवश्यक असते. नुसती स्तुतिनिंदा कामाची नाही. एकच कसोटी पाहिली पाहिजे. नवे राज्यकर्ते कमी भ्रष्ट, अधिक न्यायी व दयाळू आहेत का ? का तसेच आहेत ? पहिल्या सारखे ? राष्ट्रवादी आणि इतर पद्धती यांमध्ये हाच खरा प्रश्न आहे. पण याचे अंतिम उत्तर मिळणार नाही हे केदूरी जाणतात.

राष्ट्रवाद : न संपणारा शोध

राष्ट्रवादावरील काही विचारवंतांच्या विचारांचा शक्यतो त्यांच्या शब्दात धावता परिचय आपण करून घेतला. त्यावरून राष्ट्रवाद म्हणजे काय या यक्षप्रश्नाचे उत्तर किती कठीण आहे हे दिसून येईल. राज्यशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र यांना राष्ट्रवादाने जो तिढा घातला आहे त्यामुळे हा शोध न संपणारा झाला आहे. भारतीय चिंतकांत मानवेंद्रनाथ रॉय आणि रवीन्द्रनाथ यांच्याबरोबरच अरविंद आणि सावरकर यांच्याही विचारांचे समालोचन करणे आवश्यक आहे. कार्ल डय्रश, जॉर्जगूच, कार्लटन हेस्, बॉयड् शेफर, लुई स्नायडर यांच्या राष्ट्रवादावरील पुस्तकांचाही परामर्श घेणे जरूरीचे आहे. एकंदरीतच प्राय: विचारवंतांचा कल राष्ट्रवादाला पुरस्कृत करण्याकडे दिसून येत नाही. अभ्यासपूर्ण अलिप्तता असो वा समजून घेण्याची सहानुभूती असो राष्ट्रवाद हे संकुचित तत्त्व असल्याचाच निष्कर्ष या सर्व विवेचनांतून दिसून येतो. अलीकडेच के. आर्. मिनोग यांचे राष्ट्रवादावर पुस्तक प्रकाशित झाले असून ते आतापर्यंतच्या सर्व राष्ट्रवादाच्या अभ्यासाच्या दिशांची दुर्बळता दाखवून देते व राष्ट्रवाद हे एक पोकळ तत्त्व असल्याचे प्रस्थापित करते. त्यातून कोणताही सिद्धांत निघत नाही. हा निष्कर्ष एका वेगळ्याच पद्धतीने मांडला असून त्यावर स्वतंत्रपणेच लिहिणे योग्य होईल.





प्रा. रघुनाथ महारुद्र भुसारी

भारतातील प्राचीन लोकराज्ये (Republics)

आपला भारत इ. स. १९४७ या वर्षी स्वतंत्र झाला. त्यापूर्वी तो इंग्रजांच्या अंकित होता. या स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी कै. लोकमान्य टिळक आणि महात्मा गांधी या थोर पुढाऱ्यांनी जे कष्ट सहन केले आणि स्वराज्यप्राप्तीसाठी जो स्वार्थत्याग केला त्याची आम्हांला आजही आठवण होते. स्वातंत्र्यपूर्वकालात आमच्यापुढे एकच ध्येय होते. ते म्हणजे स्वातंत्र्यसंपादनाचे. त्याकरिता हजारो सत्याग्रहींनी स्वातंत्र्याच्या लढ्यात भाग घेऊन आपल्या सुखावर पाणी सोडले. व स्वातंत्र्य मिळविले. आज आम्ही वीस वर्षांपासून स्वातंत्र्याचा उपभोग घेत आहोत. आमची राज्यपद्धती लोकसत्ताक आहे. आम्ही स्वातंत्र्य मिळविले. परंतु त्यानंतर आमच्यापुढे अनेक बिकट समस्या आ वासून उभ्या आहेत. अन्नधान्याची टंचाई, वाढती महागाई, हिंदी–इंग्रजीचा वाद, संप–घेरावोसारखे त्रासदायक प्रश्न आणि पाकिस्तान व चीन या शत्रुराष्ट्रांच्या आक्रमणाची भीती या संकटांमुळे आमचे दैनंदिन जीवन कष्टमय झाले आहे.

या सगळ्या गोष्टींचा विचार केल्यावर आम्हाला असे वाटते की ज्या लोकसत्ताक राज्यपद्धतीचा आमच्या पुढाऱ्यांनी स्वीकार केला आणि जी पद्धती त्यांनी भारतात चालू केली ती चालू करण्यात त्यांची चूक तर झाली नाहीना ? कारण आम्ही सुमारे दीडशे वर्षे इंग्रजांचे अंकित होतो. त्यापूर्वी मराठ्यांचे राज्य सोडल्यास बाकीचा सगळा भारत मुसल्मानांच्या सत्तेखाली होता. म्हणजे असे की, गेली कित्येक शतके आमच्यावर परक्यांचे राज्य होते. परंतु स्वातंत्र्यसंपादनानंतर आमच्यावर जी संकटपरंपरा कोसळली आहे तीवरून आम्ही ही लोकशाही चालविण्यास समर्थ नाही की काय ? असा आम्हाला संशय येऊ लागला आहे. वर मराठ्यांचे राज्य होते असे सांगितले आहे. परंतु हे राज्य लोकशाही पद्धतीचे नव्हते. आम्हाला "ना विष्णुः पृथ्वीपतिः" हे वचन माहीत आहे. परंतु लोकांनी चालविलेले लोकांचे राज्य आम्हाला माहीत नाही. पूर्वी कधी आम्ही लोकशाही राज्यपद्धतीचा अनुभवच घेतला नाही. तर ती आता इंग्लंड अथवा अमेरिका या लोकसत्ताक राष्ट्राच्या अनुकरणाने चालविण्यास आम्ही पात्र कसे ठरणार ? अशी आमची समजूत झाली आहे. आम्हाला राजाचे राज्य असते हे माहीत आहे. परंतु लोकांचे राज्य माहीत नाही.

तथापि आम्ही भारताच्या प्राचीन इतिहासाचा अभ्यास केल्यास ही आमची वरील समजूत चुकीची आहे, अशी आमची खात्री होईल. कारण प्राचीन भारतात अनेक लोकराज्ये होती; आणि ती कित्येक शतके उत्तम रीतीने चालत होती, असे आमचा प्राचीन इतिहास सांगतो. प्रस्तुत स्थळी ह्या प्राचीन लोकराज्यांपैकी काहींची माहिती देण्याचा प्रयत्न केला आहे.

भारताच्या प्राचीन इतिहासात इ. सनापूर्वीचे सहावे शतक महत्त्वाचे गणले गेले आहे. या शतकात प्राचीन वैदिक धर्मविरोधी दोन नवे धर्म उदयास आले ते म्हणजे जैन आणि बुद्ध हे धर्म होत. यांचे संस्थापक महावीर आणि गौतम हे वर्णाने क्षत्रिय असून अहिंसातत्त्वाचे पुरस्कर्ते होते. त्यापैकी बुद्धधर्माला पुढे भारतव्यापी स्वरूप आले. इतकेच नव्हे तर भारताबाहेर चीनजपानपर्यंत तो धर्म पसरला, बौद्ध-जैनासारख्या नवीन धर्मांचा उदय हे जसे या शतकाचे एक वैशिष्ट्य सांगण्यात येते तसे दुसरेही एक वैशिष्ट्य सांगण्यासारखे आहे. ते असे की, या शतकापासून भारताच्या ज्ञात इतिहासाला आरंभ झाला. त्यापूर्वीचा काल इतिहासाच्या दृष्टीने अज्ञातस्वरूपाचा म्हणावा लागेल. पुराणातील प्राचीन राजांच्या वंशावळी. दंतकथा आणि आख्यायिका या स्वरूपाच्या आहेत. परंतु या शतकापासून जैनबौद्धांच्या धार्मिक ग्रंथांमुळे प्राचीन वैदिक धर्मातील महाभारतरामायणासारखी महाकाव्ये आणि पुराणग्रंथ यांच्या कर्त्यांनी वर्णिलेल्या ऐतिहासिक





स्वरूपाच्या राजकीय घटना पडताळण्याची साधने मिळाली. म्हणजे असे की, या शतकात उत्तर भारतात जी राज्ये होती ती कोणत्या प्रकारची होती याबाबत निश्चित माहिती या तिन्ही धर्मातील ग्रंथांच्या तुलनात्मक अभ्यासाने मिळण्याची शक्यता उत्पन्न झाली. त्यावरून या इ. स. पूर्व सहाव्या शतकात उत्तर भारतात एकही सार्वभौम सत्ता अस्तित्वात नव्हती असे स्पष्ट दिसते. त्याच्याउलट अनेक छोटीछोटी संस्थाने अस्तित्वात असून त्यांच्यापैकी, काही लोकराज्ये होती, असे या प्राचीन बौद्ध आणि जैन वाङ्मयावरून समजते. उदाहरणार्थ– कपिलवस्तु येथील शाक्यांचे लोकराज्य; पावा आणि कुशिनारा (कुशिनगर) येथील मल्लांचे प्रजासत्ताक आणि वेसाली (वैशाली) येथील लच्छवींचे जनपद ही लोकराज्ये त्याकाळी पूर्व भारतात प्रसिद्ध होती. तसेच प्राचीन वायव्य भारतात क्षुद्रक; मालव; अम्बष्ट; मद्र आणि शिबी ह्या प्रजासत्ताक राज्यांचे उल्लेख पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत आणि प्राचीन ग्रीकग्रंथांत आढळतात. या लोकराज्यांप्रमाणे त्याकाळी राज्यशासित संस्थानेही अस्तित्वात होती. उदाहरणार्थ मगध, कोसल आणि वत्स ही राज्ये अनुक्रमे बिंबिसार, प्रसेनजित आणि उदयन या प्रतापी राजांच्या अंकित होती. हे राजे वंशपरंपरेने या संस्थानांचे अधिपती होते. पाणिनी आपल्या ग्रंथात लोकराज्याला संघ अथवा गण हे नाव देतो आणि राजशासित राज्याला जनपद असे म्हणतो. पाणिनीच्या कालासंबंधाने मतभिन्नता आढळते तथापि भारतीय संशोधकांच्या मते इ. सनापूर्वीचे सातवे शतक हा पाणिनीचा काल आहे. त्यावरून वर सांगितलेली लोकराज्ये किती प्राचीन होती याची वाचकांना कल्पना येईल. वैदिक, बौद्ध आणि जैन धर्मातील प्राचीन ग्रंथांवरून अशा सोळा लोकसत्ताक आणि राजशासित राज्यांचे उल्लेख आढळतात. त्यापैकी काहींची नावे वर दिलेली आहेत.

पूर्व भारतातील प्राचीन लोकराज्ये (Republics)

(१) कपिलवस्तूचे शाक्य लोकराज्य :– गौतम बुद्ध हा स्वतः शाक्य कुलातला असल्यामुळे इ. सनापूर्वीच्या सहाव्या शतकातील या लोकराज्याला फार महत्त्व होते. हे राज्य हिमालयाच्या दक्षिणसीमेवर असून त्याच्या पूर्वेस रोहिणी नदी आणि पश्चिमेस व दक्षिणेस राप्ती होती. त्याची राजधानी कपिलवस्तु हे शहर नेपाळच्या तराई भागात असून आजच्या बस्ती जिल्ह्यातील (उत्तर भारत) पिप्रव्हाच्या उत्तरेस दहा मैलावर होते. ह्या प्राचीन राजधानीचे अवशेष आज तिलौरा कोट येथे आढळतात. तथापी काही संशोधकांच्या मते पिप्रव्हा येथेच हे शहर वसले असावे. कारण बुद्धाच्या अस्थी याच ठिकाणी सांपडल्या आहेत.

कपिलवस्तु या राजधानीखेरीज या लोकराज्यात नऊ शहरे होती. सगळ्या राज्याची लोकसंख्या पाच लाख असावी. या लोकसत्ताकाचा अध्यक्ष गौतमबुद्धाचा बाप शुद्धोदन हा होता. हा शाक्य अध्यक्ष स्वतःला सूर्यवंशी समजत असून आपले पूर्वज इक्ष्वाकु कुलातले होते असे तो मानीत असे. त्याखेरीज कोसल राज्याचे आपण नागरिक आहोत असे तो म्हणत असे. म्हणूनच कोसलराजा प्रसेनजित आपण स्वतःच गौतमाचे नागरिकबंधु आहोत असे अभिमानाने सांगत असे. यावरून शाक्यकुल हे आर्यवंशी नसून परकीय रक्ताचे होते हे मत निराधार वाटते. तथापी या घराण्यात भाऊ बहिणी बरोबर लग्न करतो असा आरोप समकालीन रामग्रामच्या कोलिय लोकांनी केला आहे, ही गोष्ट विचार करण्यासारखी आहे. गौतमबुद्धामुळे या शाक्यराज्यास महत्त्व होते. एरव्ही हे लोकराज्य लहान असून राजकीय दृष्टीने याला फारसे स्थान नव्हते. पुढेपुढे तर हे संस्थान कोसल या जनपदाचे मांडलिक झाले. त्यानंतर प्रसेनजिताचा पुत्र विडुडभ याने या शाक्यलोकराज्याचा नाश केला.

(२) व्रजीचे संघराज्य – ह्या संघराज्यात आठ छोटी लोकराज्ये होतीं. त्यांपैकी विदेह, लिच्छवी, ज्ञात्रिक आणि वज्जी (व्रजी) या लोकांची राज्ये फार महत्त्वाची होती. प्राचीन वैशाली हे सुप्रसिद्ध शहर लिच्छवींचे राजधानीचे नगर म्हणून त्या काळात फार महत्त्वाचे गणले गेले होते. उत्तर बिहारमधील मुझफरपूर जिल्ह्यात बसारह हे गाव आहे. ह्याच स्थळी प्राचीन वैशाली नगर वसलेले होते. याच वैशालीत व्रजी लोकांच्या संघाचे सरकारी केंद्र होते. लोकराज्य निर्माण होण्यापूर्वी येथे राजसत्ता होती. नंतर राज्यसत्ता नाहीशी होऊन तेथे लोकराज्य आले. रामायणात





विशाला नावाच्या " उत्तम नगरीचा " उल्लेख आढळतो. हे वैशाली शहर वैभवशाली, धनकनकसंपन्न, आणि लोकसंख्येने मोठे होते. ह्या शहराला तीन तट असून त्यांना मोठमोठ्या वेशी होत्या. तसेच शहरात भव्य इमारती असून कमळांनी भरलेली तळी होती. त्याशिवाय पहाऱ्यासाठी मोठमोठे मनोरे बांधलेले होते.

ह्याच वैशाली शहराच्या परिसरात कुंडग्राम हे प्रसिद्ध स्थळ होते. तेथेच ज्ञात्रिक वंशातील सिद्धार्थ आणि त्याचा जैनधर्मप्रवर्तक पुत्र महावीर यांचे जन्म झाले. पाणिनीने आपल्या अष्टाध्यायीत पूर्वेकडील ह्या वज्जी लोकांचा उल्लेख केला आहे (पहा- अ. ४-२-१३१). त्याखेरीज कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रातही वज्जी आणि लिच्छवी हे भिन्न लोक होते असे नमूद केले आहे.

काही संशोधकांच्या मते लिच्छवी लोक हे परकीय वंशाचे होते. परंतु ते खरे नाही. कारण भारतीय परंपरेच्या आधाराने ते क्षत्रिय होते असे सिद्ध होते. महावीर आणि गौतमबुद्धाच्या काळात हे लिच्छवी लोक संघशक्ती, थोर आचार आणि लोकसत्ताक राज्यपद्धती या बाबतीत प्रसिद्ध होते.

लिच्छवींचे कोसलराजा प्रसेनजित याच्याशी स्नेहाचे संबंध होते. तसेच शेजारच्या मल्ल गणराज्याबरोबर मित्रत्वाचे नाते होते. जैनग्रंथांवरून लिच्छवी लोकांची नऊ लोकराज्ये असून त्यांनी आपसात एक संघराज्य स्थापन केले होते. या संघराज्यात मल्लांची नऊ गणराज्ये सामील होती. परंतु लिच्छवींचा मोठा शत्रू मगध राजा बिंबिसार हा होता. प्राचीन आख्यायिकेवरून लिच्छवीच्या वैशाली येथील नागरिकांनी बिंबिसार राजावर स्वारी केली होती. निरयावलीसूत्रांवरून असे समजते कीं, बिंबिसाराने चेल्लना नावाच्या लिच्छवी कुलातील राजकन्येबरोबर लग्न केले होते. ही राजकन्या वैशाली येथील चेटक राजाची कन्या असून त्याची बहीण महावीराची आई होती. ह्या विवाहसंबंधामुळे बिंबिसार आणि लिच्छवी यांच्यामध्ये सख्य निर्माण झाले. परंतु पुढे त्यांच्यात वितुष्ट निर्माण होऊन त्यात लिच्छवींचा नाश झाला.

(३) **मल्लांचे लोकराज्यः**– प्राचीन बौद्ध आणि जैनग्रंथात मल्लांचा अनेक वेळा उल्लेख आढळतो. पूर्व भारतात हे एक मोठे संघराज्य होते. महाभारतात पूर्वभारतातील अंग, वंग आणि कलिंग यांच्या बरोबर मल्लांचा उल्लेख आला आहे. (पहा– भीष्मपर्व). ह्या मल्लांच्या गणराज्यात नऊ छोटी संस्थाने होतीं. त्यांपैकी एकाची राजधानी कुशीनारा येथे आणि दुसऱ्याची पावा येथे होती. प्राचीन आख्यायिकेवरून कुशीनारा ही नगरी फार प्राचीन अशा कुशवती नगरीच्या जागी वसलेली होती. ह्या नगरीच्या परिसरात महावन नावाचे प्रख्यात अरण्य होते. हे कुशीनारा नगर उत्तर प्रदेशातील गोरखपूरपासून पूर्वेस ३५ मैलावर असलेल्या छोट्या गंडकीच्या काठावरचे आजचे कासिया हे गाव असावे. तसेच प्राचीन पावा हे नगर कासिया पासून पूर्वेस बारा मैलांवरचे पदरौना हे गाव असावे.

मनुस्मृतीमध्ये मल्लांचा उल्लेख लिच्छवीबरोबर व्रात्य क्षत्रिय ह्या नावाने आढळतो. बौद्धधर्मातील महापरिनिब्बाण सुत्तांत या मल्लांना वासिष्ट लोक म्हणत असत असे नमूद केले आहे. विदेहाप्रमाणे मल्लांचे लोकराज्य पूर्वी इक्ष्वाकु नावाचा राजा मल्ललोकांवर राज्य करीत होता. मल्लांचा संघ असून प्रत्येक संस्थानातील नायक स्वतःला राजा म्हणवीत असे. बुद्धाच्या निर्वाणापर्यंत मल्लांनी आपले स्वातंत्र्य टिकविले असे दिसते. कारण बुद्धाच्या मृत्यूनंतर त्याच्या अस्थींच्या वाटणीसाठी मल्लांच्या दोन प्रमुख गटामध्ये लढा उत्पन्न झाला होता. बुद्धाच्या मृत्युनंतर लवकरच हे लोकसत्ताक संघराज्य मगधाच्या अंकित झाले. मल्ललोक हे बुद्ध आणि जैनधर्माचे अनुयायी होते.

पंजाब आणि राजस्थानमधील लोकराज्ये

वर बिहार आणि उत्तरप्रदेश या प्रांतांतील बुद्धसमकालीन म्हणजे इ. स. पूर्व सहाव्या शतकातील लोकराज्यांची माहिती दिली आहे. ह्या लोकराज्यांप्रमाणे पंजाब व राजस्थान या प्रदेशात देखील प्राचीन लोकराज्ये अस्तित्वात होती. त्यांचे उल्लेख पाणिनीचा अष्टाध्यायी ग्रंथ आणि प्राचीन ग्रीक ग्रंथकार, तसेच कोरीव लेख व नाणी यावरून मिळतात. म्हणजे असे की, इ. स. पूर्व सातव्या शतकातील पाणिनीचे व्याकरण सोडल्यास इतर ग्रंथ वा कोरीव लेख यातून मिळत नाहीत. आणि हे ग्रीक ग्रंथ वा कोरीव लेख इ. स. पूर्व चौथ्या शतकातील अथवा त्यानंतरचे आहेत.





सिकंदरने (Alexander) प्राचीन वायव्य भारतावर इ. स. पूर्व ३२६ या वर्षी स्वारी केली. ह्या स्वारीत राजा पोरस (पौरव) याचा पराभव करून सिकंदर पंजाबातील रावी नदीपर्यंत आला. येथे त्याला अद्दष्ट, अराष्ट्रक आणि कठ या लोकशाही गणराज्यांशी सामना द्यावा लागला. त्यापैकी पहिली दोन लोकराज्ये शरण आली. परंतु कठ या प्रजासत्ताक लोकांनी सिकंदरबरोबर युद्ध पुकारले. तथापि त्यांचा पराभव होऊन या लढाईत त्यांचे १७००० सैनिक मारले गेले. आणि ७०००० लोक कैद झाले. येथे पोरसने सिकंदराला साहाय्य केले.

यानंतर मात्र सिकंदराच्या सैन्याने पुढे पूर्वेकडे जाण्याविरुद्ध बंड केले. त्यामुळे त्याला इ. स. पूर्व ३२६ च्या जुलै महिन्यात परत जावे लागले. परत जातेवेळी त्याच्या सैन्याला झेलम आणि चिनाब या नद्यांच्या संगमावर मालव आणि क्षुद्रक या नावाच्या लोकराज्यांनी जोराचा प्रतिकार केला. या लोकराज्याजवळ नव्वद हजार सैनिक, दहा हजार घोडेस्वार आणि नऊशे रथ होते. यावेळी मालव राज्यातील सगळी शहरे सिकंदराला विरोध करण्याच्या निश्चयाने सज्ज झाली होती. या शहरापैकी एका शहरातील सगळे नागरिक ब्राह्मण होते. त्यांनी लेखणी टाकून तलवार हाती घेतली. आणि लढाईत धारातीर्थी आपले देह ठेवले. त्यांची संख्या पाच हजार होती. त्यांपैकी फार थोडे कैद झाले. या लढाईच्या धुमश्चक्रीत सिकंदर एका तटबंद शहराच्या तटावर चढत असताना फार जखमी झाला. त्यामुळे संतापाच्या भरात त्याच्या सैनिकांनी मालव लोकांची बायकामुलांसह कत्तल केली. याप्रमाणे मालवांचा पराजय झाल्यावर क्षुद्रकांनी शरणागती स्वीकारली.

मालवक्षुद्रकांखेरीज दुसऱ्याही काही लोकराज्यांनी सिकंदरला विरोध केला. त्यांपैकी शिबी आणि अर्जुनायन ही प्रमुख होती. हे अर्जुनायन लोकराज्य खऱ्या क्षत्रिय रक्ताचे होते असे दिसते. त्याच्या जवळ चाळीस हजार पायदळ आणि तीन हजार घोडदळ होते. ह्या लोकराज्यातील एका शहराने सिकंदरच्या सैन्याला इतका कडवा विरोध केला की, त्या शहरातील वीस हजार नागरिकांनी शेवटी आपल्या बायकांमुलांसह जौहर केले. आणि याप्रमाणे कित्येक शतकांनंतर अल्लाउद्दीन खिलजीच्या चितोडवरील स्वारीच्या वेळी तेथे झालेल्या सुप्रसिद्ध जौहराची नांदी केली.

मालव, अर्जुनायन आणि यौधेय लोकराज्ये

वर मालव आणि अर्जुनायन लोकांनी सिकंदरच्या सैन्याला कसा कडवा विरोध केला हे सांगितले आहे. ही दोन्ही लोकसत्ताक राज्ये पुढे कित्येक शतके आपले स्वातंत्र्य राखून होती. त्यापैकी मालव हे पुढे फार प्रसिद्धीला आले. काही संशोधक मालव या नावाची व्युत्पत्ती (Derivation) दक्षिणेतील मलयपर्वताप्रमाणे मलै म्हणजे टेकडी या द्राविडी शब्दावरून देतात. प्राचीन वाङ्मय आणि कोरीव लेखात मालव हे नाव अनेक जातींना आणि प्रदेशाना देण्यात आलेले आढळते. हे प्रदेश म्हणजे भारताचे पश्चिम आणि वायव्य हे होत. सिकंदरच्या स्वारीच्या वेळी म्हणजे इ. स. पूर्व चौथ्या शतकात रावी आणि चिनाब या नद्यांच्या संगमाच्या उत्तर भागात प्राचीन मालवांची वसाहत होती. त्या काळात क्षुद्रक या प्रजासत्ताक लोकांचा आणि मालवांचा एक संघ होता. या दोन लोकराज्यांचा उल्लेख महाभारतात आढळतो. तसेच प्राचीन संस्कृत व्याकरणकार मालव आणि क्षुद्रक हे युद्धजीवी लोक होते असे सांगतात. म्हणजे शिपाईगिरी करून हे लोक आपली उपजीविका करीत असत. इ. स. पूर्व चौथ्या शतकानंतर म्हणजे सिकंदरच्या भारतावरील स्वारीनंतर भारतीय यवनांची (Indo–Greeks) सत्ता पंजाबवर प्रस्थापित झाली. त्या सुमारास परकीय जुलमाला कंटाळून ह्या मालवांनी स्थलांतर केले. आणि राजपुतान्यांत वसाहत केली. ह्या स्थलांतराला पुढे पंजाबवर शकांचे जे आक्रमण झाले तेही कारणीभूत झाले असावे.

आज उत्तर भारतात विक्रम संवताचा सार्वत्रिक प्रचार आहे. हा प्रसिद्ध शकसंवत (Era) चालू करण्यात प्रथम मालवांनी पुढाकार घेतला होता. त्यांनीच प्राचीन काळी प्रथम हा संवत आपल्या लोकराज्यांत चालू केला. त्या काळी ह्या शकसंवताला (Era) विक्रम संवत हे नाव नव्हते. ते पुढे कित्येक शतकानंतर म्हणजे इ. सनाच्या नवव्या शतकाच्या शेवटी मिळाले. ह्या संवताचे प्राचीन नाव कृत हे होते. काही संशोधकांच्या मते हा





इ. सनापूर्वी ५८ व्या वर्षी सुरू झालेला शक संवत मालव लोकांनी राजस्थानात आपले गणराज्य स्वतंत्र स्थापन केले त्याच्या स्मरणार्थ सुरू केला असावा. अथवा कृत नावाच्या त्यांच्या पुढाऱ्याने परकीय सत्तेपासून आपले गणराज्य मुक्त केले म्हणून त्याच्या स्मरणार्थ स्वतःच्या नावाने हा संवत सुरू केला असावा. परंतु एक गोष्ट खरी आहे. ती ही की, ह्या विक्रम संवताचा काल आणि पंजाबातील शकांच्या (Scythians), ड्रांगियन (Drangian) शकाच्या (era) काल एकच आहे. तो म्हणजे इ. स. पूर्व ५८ वे वर्ष. ह्या वर्षी दोन्ही शक (eras) सुरू झाले. त्यावरून मालवांनी ह्या परकीय शकसंवताला आपले कृत हे नाव देऊन आपल्या गणराज्यात चालू केला असावा असेही एक मत आहे.

राजपुतान्यात आपले स्वतंत्र लोकराज्य स्थापन केल्यावर मालवलोकांनी मालवनगर ही आपली राजधानी केली. हे प्राचीन शहर म्हणजे आजच्या जयपूरच्या भागातील उनियाराजवळचे नगर अथवा करकोट नगर होय. कुशान साम्राज्याचा ऱ्हास झाल्यावर मालवांनी आपली सत्ता वाढविली. कारण भरतपूर; कोटा आणि उदेपूर या भागात अनेक कोरीव लेख उपलब्ध झाले आहेत. हे लेख सनाच्या तिसऱ्या आणि चौथ्या शतकातले असून त्यावर कृत संवत्सराचा उल्लेख आढळतो. यावरून मालवांच्या गणराज्यात हे प्रदेश सामील झाले होते. म्हणजे मालवांनी आपली सत्ता वाढवून हे प्रदेश आपल्या सत्तेखाली आणले होते असे दिसते. उदेपूरजवळच्या नंदसा येथील इ. सनाच्या २२६ व्या लेखात असे म्हटले आहे की, स्वातंत्र्य आणि समृद्धी मालवांच्या गणराज्याला जी प्राप्त झाली ती मुख्यतः त्यांच्या पुढाऱ्याच्या थोर पराक्रमामुळे प्राप्त झाली. परंतु ह्या पुढाऱ्याचे नाव प्रस्तुत कोरीव लेखात इतके पुसट झाले आहे की; ते वाचता येत नाही. या लेखात मालवांनी शकावर (Scythians) जो विजय मिळविला त्याचा उल्लेख आहे.

जयपूरच्या संस्थानातील नगर येथे मालवांची पुष्कळ नाणी उपलब्ध झाली आहेत. त्याखेरीज राइर येथेही बरीच मिळाली आहेत. ह्या नाण्यांवर मालव जनपदस असा उल्लेख आढळतो. यांपैकी, काही नाणी इ. स. पूर्व पहिल्या शतकातील असून बाकीची नंतरच्या कालातील आहेत. त्यांवर जयो मालवानाम् अथवा मालवांना जयः असे उल्लेख मिळतात.

अर्जुनायन लोकराज्यः– हे अर्जुनायन लोक आपण स्वतः पांडववीर अर्जुन याचे वंशज आहोत असे मानीत असत. राजपुतान्यातील भरतपूर आणि अलवार यांचा जो प्रदेश आहे त्या भागात प्राचीन काळी ह्या अर्जुनायन लोकांनी आपली वसाहत केली होती. यांच्या नाण्यांवर 'अर्जुनायनां जयः' असे वचन आढळते. हे वचन ब्राम्ही लिपीत असून त्यावरून इ. स. पूर्व पहिल्या शतकात या लोकांची येथे वसाहत होती असे दिसते. या कालात भारतीय यवनांची (Indo-Greeks) सत्ता जसजसी संपुष्टात आली तसतसे हे अर्जुनायन लोक सत्ताधीश झाले. परंतु नंतर लवकरच शकांनी या लोकांना अंकित केले. त्या नंतर कुशानांच्या सत्तेचा ऱ्हास झाल्यावर पुनः हे लोक स्वतंत्र झाले. परंतु इ. सनाच्या चौथ्या शतकात गुप्तसम्राटांनी या या अर्जुनायन लोकांना पुनः आपल्या अंकित केले. सहाव्या शतकातील बराहमिहिर हा संस्कृत पंडित आपल्या बृहत्संहिता या ग्रंथात अर्जुनायनाचा उल्लेख करतो. त्यावरून सहाव्या शतकात या लोकांचे गणराज्य अस्तित्वात होते असे दिसते.

यौधेयांचे लोकराज्य– यौधेय अथवा योधेय हे नाव योध म्हणजे योद्धा या शब्दापासून निर्माण झाले आहे. महाभारतात युधिष्ठिराच्या पुत्राचे नाव यौधेय होते. कदाचित ह्या धर्मपुत्र यौधेयाचे आपण वंशज आहोत असे हे लोक मानीत असावेत. पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत त्रिगर्ताबरोबर या यौधेय लोकांचा उल्लेख आढळतो. तेथे त्यांना आयुधजीवी क्षत्रिय या नावाने संबोधिले आहे. यांची नाणी पंजाबातील सहारणपूर आणि मुलतान या भागात उपलब्ध झाली आहेत. त्याखेरीज अलीकडे देहराडून जिल्ह्यातही मिळाली आहेत. यावरून पूर्व पंजाबच्या प्रदेशात यांची लोकवस्ती असावी. त्याखेरीज जवळच्या राजपुतान्याच्या सीमाभागातही हे लोक राहात असावेत.

यौधेय लोकांचे कुलदैवत ब्रह्मण्यदेव म्हणजे कार्तिकेय हे होते. त्यामुळे त्यांच्या काही चांदीच्या व तांब्याच्या नाण्यावर ब्रह्मण्यदेव–कुमार असे नाव आढळते. ही





नाणीं इ. स. पूर्व पहिल्या शतकापासून सनाच्या तिसऱ्या शतकापर्यंत उपलब्ध झाली आहेत त्याखेरीज काही नाण्यांवर संपूर्ण उल्लेख आहे. तो उल्लेख "भगवतः स्वामिनो ब्रह्मण्यदेवस्य कुमारस्य यौधेयानाम्" असा आहे. या उल्लेखाची जी नाणी सापडली आहेत त्यापैकी काहीवर सहा मुखांच्या कार्तिकेयाचा मुखवटा आढळतो. त्याखेरीज काही नाण्यांवर सहा मुखांच्या देवीचा मुखवटा दिसतो. ही देवी षष्ठी अथवा देवसेना असून कार्तिकेयाची पत्नी असावी. असे असेल तर कार्तिकेय हा ब्रह्मचारी होता ही समजूत चुकीची ठरते.

मालवादि लोकराज्यांप्रमाणे यौधेयांनी भारतीय यवनांची (Indo-Greeks) सत्ता संपुष्टात आल्यावर आपली सत्ता वाढविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु पुढे त्यांना शक व कुशानांच्या सत्तेपुढे काही काल नमावे लागले. तथापी सनाच्या तिसऱ्या शतकात कुशानांची सत्ता कमकुवत झाली. त्यामुळे मालवाप्रमाणे यौधेयांनी आपले डोके वर काढले. आणि आपली सत्ता वाढविली. परंतु सनाच्या चौथ्या शतकात गुप्तराजांनी त्यांना पुनः अंकित केले. समुद्रगुप्ताच्या अलाहाबाद कोरीव लेखात यौधेयांचा उल्लेख असून तो गुप्तांचे मांडलिक या नात्याने आला आहे. पुढे सहाव्या शतकातील वराहमिहिराने अर्जुनायनांबरोबर यौधेयांचा उल्लेख करून वायव्य प्रांतांत त्यांची वस्ती होती असे म्हटले आहे. पुराणांनी देखील यौधेयांचा उल्लेख केला आहे.

राज्यपद्धती

वर दिलेल्या माहितीवरून प्राचीन काली पूर्व आणि वायव्य भारतात म्हणजे पंजाब व राजपुतान्यात अनेक लोकराज्ये सुखासमाधानाने नांदत होती असे सिद्ध होते. मधून मधून यवनशकादि परकीयांच्या सत्तेपुढे त्यांना नमावे लागे. परंतु एकंदरीत त्यांनी आपले स्वत्व सोडले नाही. महाभारत पाणिनीची अष्टाध्यायी; कौटिल्यांचे अर्थशास्त्र आणि प्राचीन बौद्ध व ग्रीक ग्रंथकार यांनी आपापल्या ग्रंथांत या लोकराज्यांची बरीच माहिती दिली आहे. तसेच त्यांच्या राज्यपद्धतीसंबंधाने विवेचन केले आहे. हे विवेचन बौद्ध ग्रंथांत जितक्या विस्ताराने आढळते तितक्या विस्ताराने ग्रीक ग्रंथांत आढळत नाही. तथापी मेग्यास्थेनीस; एरियन आणि कुर्टिअस यांनी काही माहिती दिली आहे. त्यांच्यामते सिकंदराच्या सैन्याला वायव्य भारतात प्रवेश केल्यावर ज्यांनी विरोध केला त्यांपैकी बरीचशी लोकराज्यें होतीं. त्यांची राज्यपद्धती ग्रीस देशातील स्पार्टा या लोकराज्याप्रमाणे होती. याबाबतीत मेग्यास्थेनीसचे असे मत आहे की बरीचशी लोकराज्ये पूर्वी राजशासित होतीं. त्यापैकी नायसा (Nysa) नावाच्या लोकराज्यात एक लोकसभा (Parliament) होती. तीत तीनशे सभासद असून त्यांचा एक अध्यक्ष होता.

परंतु प्राचीन बौद्ध ग्रंथांत कपिलवस्तु आणि वैशाली या दोन लोकराज्यातील शासन पद्धतीबाबत बरीच माहिती मिळते. या पद्धतीवरून या राज्यात मुख्य अशी लोकसभा असून तीत वृद्ध आणि तरुण असे सभासद असत. तसेच या सभेचा एक अध्यक्ष असून त्याची निवड होत असे. हा अध्यक्ष म्हणजे प्रमुख शासनाधिकारी असून त्याच्या हातात राज्य चालविण्याची सत्ता असे. तथापि शासनाबाबतचे महत्त्वाचे प्रश्न चर्चेसाठी लोकसभेपुढे येत असत. मल्ल आणि लिच्छवींच्या लोकराज्यात लोकसभेतून अध्यक्षाची आणि नऊ मंत्र्यांची निवड होत असे. या सर्वांना राजा ही पदवी असे. तसेच ही लोकसभा ज्या स्थळी भरत असे त्याचे नाव संथागार असे होते.

स्वतः गौतमबुद्ध कपिलवस्तु येथील लोकशासित अध्यक्षाचा पुत्र असल्यामुळे त्याने स्थापन केलेल्या नवीन धर्मात तीन रत्नांना (त्रिरत्न) म्हणजे तीन प्रमुख तत्त्वांना फार महत्त्व आहे. ही तीन रत्ने म्हणजे बुद्ध, धम्म आणि संघ ही होत. बुद्धधर्माचे हे प्रमुख वैशिष्ट्य आहे. या तीन तत्त्वांपैकी, संघाची कल्पना गौतमाने तत्कालीन लोकराज्यांतील विधानसभेवरून घेतली असावी. असे काही संशोधकांचे मत आहे. कारण संघाची कल्पना व घटना कशी असावी याबाबत प्राचीन पालीग्रंथातून जी माहिती मिळते तिचे स्वरूप एखाद्या लोकराज्यातील विधानसभेप्रमाणेच (Legislative Assembly) होते. यावरून त्या विधानसभा कशा चालत असत ही गोष्ट पुढील तत्त्वांवरून स्पष्ट होते. त्यापैकी एक तत्त्व असे की, विधान सभेत जे ठराव





चर्चेसाठी येत असत त्याबाबत काही नियम अथवा पद्धती असे. म्हणजे असे की, जो ठराव सभेपुढे येत असे. त्याचा उच्चार तीनदा होत असे. त्यावर जर कुणाचा आक्षेप नसेल तर तो ठराव मंजूर झाला असे समजण्यात येत असे. परंतु जर एखाद्या ठरावावर आक्षेप घेण्यात आला तर त्यावर मते घेण्यात येऊन बहुमताने तो ठराव मंजूर झाला असे समजण्यात येत असे. तसेच या मत-नोंदणींच्या बाबतीत काही नियम असत. त्याकरिता एका खास अधिकाऱ्याची नेमणूक होत असे मतनोंदणी गुप्तमतदानपद्धती (Ballot) होत असे. दुसरे असे की, सभेपुढे काही गुंतागुंतीचे प्रश्न आल्यास त्यांचा निकालासाठी समित्यांची नेमणूक होत असे. तसेच सभा कायदेशीर होण्याइतकी सभासदांची संख्या (Quorum) आवश्यक असे.

समारोप :– सुमारे अडीच हजार वर्षांपूर्वी अस्तित्वात असलेल्या प्राचीन भारतीय लोकराज्यांची माहिती थोडक्यात वर दिली आहे. ही माहिती आमच्या विचारांना चालना देणारी आहे. आज आम्ही सनाच्या विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आहोत. पाश्चिमात्य राष्ट्रांच्या बहुतेक सगळ्या भौतिक सुधारणा आम्ही स्वीकारल्या आहेत. इतकेच नव्हे तर त्या कार्यान्वित करण्याचा आम्ही प्रयत्न करीत आहोत. ह्या सुधारणांमुळे जग जवळजवळ येत आहे. आज न्युयॉर्क, लंडन आणि मॉस्को आणि दिल्ली यामधील दळणवळण विमानमार्गाने किती सुलभ आणि अल्पावधीचे झाले आहे याची कल्पना आम्हाला आहे. अडीच हजार वर्षांपूर्वी आमच्या पूर्वजांच्या स्वप्नात देखील या पाश्चिमात्य सुधारणा येणे शक्य नव्हते. असे असताना त्यांनी लोकराज्याची निर्मिती करून ती उत्तम प्रकारे चालवून दाखविली ही गोष्ट कौतुकास्पद आहे. त्या प्राचीन कालात ग्रीस हे एकच राष्ट्र प्रगतिपथावर होते परंतु दळणवळणाच्या अभावी आमच्या पूर्वजांना त्या राष्ट्राने चालविलेल्या लोकराज्याची माहिती नव्हती. ही माहिती सिकंदरच्या भारतावरील आक्रमणानंतर झाली. तथापी हे आक्रमण देखील वायव्य सरहद्दीपुरते मर्यादित स्वरूपाचे होते. परंतु आमची लोकराज्ये त्यापूर्वीच काही शतके सुप्रतिष्ठित झाली होती. त्यामुळे ग्रीस देशातील प्रजासत्ताकाचा आमच्यावर काही परिणाम झाला असेल असे वाटत नाही. तेव्हा प्रजासत्ताकाची कल्पना आमची स्वतंत्र असून प्राचीन काळी आमच्या पूर्वजांनी ती कार्यान्वित केली होती, ही गोष्ट कित्येक शतके अस्तित्वात असलेल्या आमच्या लोकराज्यांवरून सिद्ध होण्यासारखी आहे. ह्या प्राचीन लोकसत्ताकांची कार्यपद्धती कशी होती, याचा अंदाज वरील संक्षिप्त माहितीवरून मिळण्यासारखा आहे. ही कार्यपद्धती आणि पाश्चिमात्यांच्या अनुकरणाने आमच्या आजच्या पुढाऱ्यांनी चालू केलेली लोकशाहीची घटनात्मक कार्यपद्धती यांच्यात फारसा फरक आढळत नाही. तेव्हा लोकसत्ताक राज्यपद्धती ही आम्हाला नवीन; त्यामुळे ती चालविण्यास आम्ही समर्थ नाहीत ही कल्पना किती अवास्तव आहे याची आम्हाला वरील माहितीवरून खात्री वाटेल.





श्री. क. वा. केळकर

भूकंप : ३ :

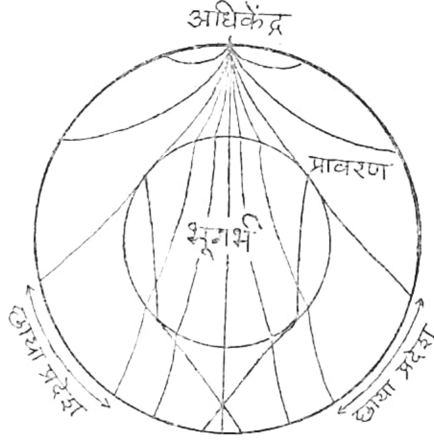
भूकंपांचे तरंग

घन पदार्थांवर एकाएकीं आघात झाला किंवा एकाएकीं तडा जाऊन ते तुटले किंवा त्यांची खडबडीत पृष्ठे एकमेकावर घासटली म्हणजे असे विक्षोभ झालेल्या स्थानी कंपने उत्पन्न होऊन ती त्या पदार्थातून सभोवार पसरत जातात. एखादी काठी वाकवून मोडीत असताना ती तुटताना उत्पन्न होणाऱ्या कंपनामुळे आपल्या हाताला हिसका बसतो. एकमेकास चिकटून असलेल्या गोट्यांच्या रांगेतील एका टोकाच्या गोटीवर टिचकी मारली म्हणजे तिच्यात उत्पन्न होणारी कंपने सर्व गोट्यांतून जातात व दुसऱ्या टोकाकडील गोटी घरंगळत पुढे जाते, कोणत्याही विक्षोभामुळे उत्पन्न होणारी कंपने सभोवार कशी पसरतात याची कल्पना पुढील उदाहरणावरून येईल. संथ पाणी असलेल्या डबक्यात एखादा धोंडा टाकला म्हणजे तो पाण्यात पडतो त्या जागेपासून एका मागून एक असे कित्येक वर्तुलाकार तरंग उत्पन्न होतात व प्रत्येक वर्तुळ अधिक विस्तीर्ण होत जाऊन मूळ विक्षोभाच्या ठिकाणापासून दूरवर जात असते. पृथ्वीच्या खडकात विक्षोभ झाल्यामुळे उत्पन्न होणारी कंपने अशाच रीतीने सभोवार पसरतात व त्यांचे पृथ्वीच्या खडकातून जाणे म्हणजेच भूकंप. पण भूकंपाच्या तरंगात व वरील उदाहरणातल्या पाण्याच्या पृष्ठावरील तरंगात भेद आहेत. भूकंपांचे तरंग केवळ कवचाच्या पृष्ठावर पसरत नाहीत तर पृथ्वीच्या शरीरातही पसरतात. आणखी असे की कवचातील विक्षोभामुळे कमीत कमी तीन प्रकारचे व एकमेकाहून भिन्न वेग असणारे तरंग उत्पन्न होतात. त्यापैकी सर्वात अधिक वेगवान तरंग ध्वनितरंगासारखे असतात व ते जात असताना खडकांचे कण त्या तरंगांच्या जाण्याच्या दिशेने पुढे-मागे आंदोलित होतात. दुसऱ्या प्रकारच्या तरंगांमुळे उत्पन्न होणारीं आंदोलने तरंगांच्या जाण्याच्या दिशेच्या काटकोनात होतात. विक्षोभाच्या स्थानापासून निघून पृथ्वीवरील एखाद्या स्थानी हे तरंग येऊन पोचत असताना ध्वनितरंगासारखे तरंग आधी येतात म्हणून त्यांना प्राथमिक (प्रायमरी किंवा P) तरंग व दुसऱ्या प्रकारच्या तरंगांना द्वितीयक (सेकंडरी, किंवा S) तरंग म्हणतात. या तरंगांचा वेग ते कोणत्या खडकातून जात आहेत यावर काही अंशी अवलंबून असतो पण प्राथमिक तरंगांचा वेग नेहमी अधिक असतो. कवचाच्या उथळ भागात प्राथमिक तरंगांचा वेग प्रत्येक सेकंदास सुमारे ७ कि. मी. व द्वितीयक तरंगांचा प्रत्येक सेकंदास सुमारे ३·७५ कि. मी. असतो व खोलीबरोबर हे वेग वाढत जातात. या तरंगांच्या पृथ्वीतून होणाऱ्या प्रवासाचे वर्णन थोडक्यात करता येण्यासारखे नाही. परंतु पुढील क्र. १ च्या आकृतीवरून त्यांच्या प्रवासाच्या स्वरूपाची स्थूल कल्पना येईल. प्राथमिक व द्वितीयक हे दोन्ही प्रकारचे तरंग प्रावरणातून पार जाऊ शकतात. पण फक्त प्राथमिक तरंग भूगर्भातून जाऊ शकतात. त्यांचा वेग मात्र कमी होतो. द्वितीयक तरंग भूगर्भातून पार जाऊ शकत नाहीत. या तरंगांच्या पृथ्वीतून होणाऱ्या प्रवासाचे अध्ययन करून पृथ्वीच्या अंतर्भागाच्या रचनेविषयी माहिती मिळते.

भूकंप तीव्र असला म्हणजे त्याचे प्राथमिक व द्वितीयक तरंग सभोवार पसरू लागतात व पृथ्वीच्या उथळ व खोल भागातून प्रवास करीत पुन्हा पृथ्वीच्या पृष्ठाशी येऊन पोचतात व भूकंपाची नोंद करणाऱ्या उपकरणावर त्यांची नोंद होऊ शकते. पण भूकंपाच्या उत्पत्तीच्या स्थानापासून सुमारे ११,००० कि. मी. च्या पलीकडे व १६,००० कि. मी पर्यंतच्या, ५,००० कि. मी. रुंदीच्या पट्ट्यातील प्रदेशात ते पोचू शकत नाहीत व त्यांची नोंद होत नाही. त्या पट्ट्याला त्या भूकंपाचा छाया-पट्टा (शॅडो झोन) म्हणतात. उदाहरणार्थ, जपानात उद्भवणाऱ्या भूकंपाच्या छायाप्रदेशाच्या पट्ट्याचा काही भाग क्र. २ च्या आकृतीत दाखविला आहे. ज्याचे प्राकृतिक गुणधर्म प्रावरणाच्या गुणधर्माहून वेगळे आहेत. असा भूगर्भ म्हणजे गाभा पृथ्वीत असल्यामुळे छाया-पट्टा निर्माण होतो.

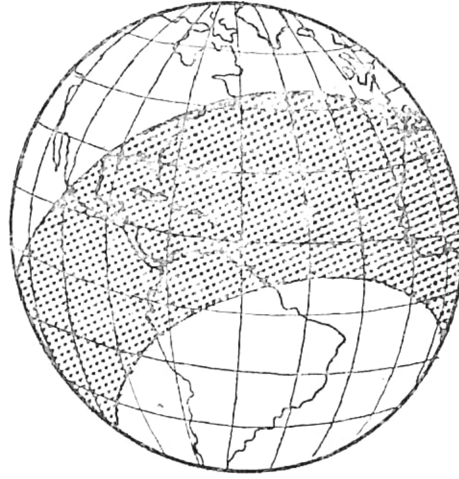






आकृती– १

पृथ्वीच्या मध्यातून जाणारा छेद. आकृतीच्या माथ्याशी अधिकेंद्र या संज्ञेने पृथ्वीच्या पृष्ठावरील एक बिंदू दाखविला आहे. त्याच्या सरळ खाली काही थोडे कि. मी. खोल अशा स्थानी भूकंपाच्या उत्पत्तीचे स्थान आहे व त्याच्यापासून निघून पृथ्वीत पसरणाऱ्या तरंगांचे मार्ग आकृतीत दाखविले आहेत. ते प्रावरणातून पार जाऊन पृथ्वीच्या पृष्ठभागी परत येऊ शकतात. पण त्यांच्या मार्गात गाभा आला तर त्याचा अडथळा होतो. द्वितीयक तरंग गाभ्यातून पार जाऊ शकत नाहीत. प्राथमिक तरंगांचे वक्रीभवन होते व त्यांची दिशा बदलते. त्यामुळे आकृतीत दाखविलेल्या छाया-प्रदेशात तेही जाऊन पोचू शकत नाहीत.



आकृती– २

जपानातील एका भूकंपाचा छाया-पट्टा. आर्थर होल्मसच्या प्रिन्सिपल्स ऑफ फिजिकल जिऑलजी या ग्रंथाच्या आधारे

वरील दोहोशिवाय आणखी एका प्रकारचे तरंग भूकंपात निर्माण होत असतात. ते केवळ पृथ्वीच्या पृष्ठालगत प्रवास करतात व कवचाच्या खाली जातच नाहीत. भूकंप पुरेसे तीव्र असतील तर पृथ्वीच्या पृष्ठालगत प्रवास करीत ते सर्व पृथ्वीभोवती जाऊ शकतात व वर उल्लेख केलेल्या छाया-पट्ट्यातही त्यांची नोंद होते. त्यांचा वेग प्राथमिक व द्वितीयक तरंगांपेक्षा बराच कमी असतो. या तरंगाना पृष्ठीय (सर्फेस) किंवा दीर्घ (लॉंग, L) तरंग म्हणतात. ते वस्तुत; एकाच प्रकारचे नसून दोन प्रकारांच्या मिश्रणाचे असतात. भूकंपांच्या तरंगांपैकी अत्यंत विनाशक म्हणजे हे तरंग होत. तीव्र भूकंपांमुळे पृथ्वीच्या पृष्ठात जे फेरफार होतात व मनुष्याने केलेल्या बांधकामाचा जो नाश होतो तो मुख्यतः याच तरंगामुळे होतो. पृथ्वीच्या उथळ भागांच्या रचनेची माहिती मिळविण्याच्या कामी पृष्ठीय तरंगांचा उपयोग होतो. जमिनी खाली स्फोट करून अण्वस्त्रांची चाचणी करण्याचे प्रयोग पुष्कळदा गुप्तपणे करण्यात येतात. असे प्रयोग केले गेल्याची माहिती मिळविण्यासाठी व त्यांची स्थाने ठरविण्यासाठी पृष्ठीय तरंगाचा उपयोग होतो म्हणून त्यांच्या अध्ययनाकडे अलीकडे विशेष लक्ष दिले जाते.

अनुवाद : इंदुमती पारीख

झुंडीचे राजकारण

[प्रो. विल्यम कॉर्नहॉसर यांच्या दि पॉलिटिक्स ऑफ मास सोसायटी या पुस्तकाच्या सारांशाचा स्वैर अनुवाद].

पाश्चिमात्त्य समाजात झुंडीचे राजकारण वाढत आहे. समाजाने निर्माण केलेल्या नियमांच्या व संस्थांच्या बाहेर ज्या वेळी राजकारण खेळले जाते त्यावेळी झुंडीचे राजकारण सुरू होते. अर्थातच ते लोकशाहीच्या विरोधी असते. लोकशाही समाजातील फॅसिस्ट किंवा कम्युनिस्ट चळवळी किंवा दुसऱ्या टोकास मॅकार्थीझम ही झुंडीच्या राजकारणाची उत्तम उदाहरणे होत.

आधुनिक लोकशाहीस झुंडीच्या राजकारणापासून फार मोठा धोका निर्माण होणे शक्य आहे. कारण राजकीय दृष्ट्या निद्रिस्त असलेल्या फार मोठ्या समाजास राजकारणात भाग घेण्याची संधी या लोकशाहीत मिळत आहे. म्हणूनच ज्या गोष्टी अशा तऱ्हेच्या राजकारणास प्रवृत्त करतात व ज्या परावृत्त करू शकतात त्यांची ओळख पटणे जरूर आहे, त्यांना एकमेकापासून विभक्त करण्याची जरूर आहे. लोकशाही व नागरी हक्क यांचे संरक्षण करण्याची जरूरी जनतेपुढे मांडली पाहिजे, त्यांना ती समजावून सांगितली पाहिजे.

दोन दृष्टिकोन

एका अर्थाने लोकशाही झुंडीच्या राजकारणास मदत करते. कारण लोकशाहीत झुंडी निर्माण होऊ शकतात. झुंडीच्या राजकारणाच्या उत्पत्तीबद्दल वेगवेगळी कारणपरंपरा देण्यात येते. खानदानी दृष्टिकोनातून विचार करता, समाजातील उत्तमांशी लोकांचे (elites) सध्याच्या राजकीय वातावरणात अस्तित्त्व नाहीसे होते. समाजातील महत्त्वाच्या केंद्रात सर्वसाधारण जनतेचे वर्चस्व वाढते. त्यामुळे उत्तमांशी लोक जनतेच्या दडपणाखाली येऊ शकतात, व नागरीहक्क व राजकीय सुव्यवस्था यांना धोका पोचतो. उलट लोकशाही दृष्टिकोनातून विचार करणारे विचारवंत म्हणतात की, उत्तमांशी लोक जनतेवर चटकन आपला प्रभाव पाडू शकतात. समाजातील व्यक्ति एकाकी पडल्यामुळे राजकीय सुव्यवस्था व नागरीहक्क धोक्यात येतात. कारण एकाकी पडलेली व्यक्ती उत्तमांशी लोकांच्या वर्चस्वाखाली येते. व एक लहानसा गट सर्व समाजाला आपल्या विचाराप्रमाणे वागण्यास लावतो. या दोन्ही कारणपरंपराचा समन्वय केला, म्हणजे सध्याच्या समाजजीवनाचे विश्लेषण करणे सोपे जाते. त्यामुळे उत्तमांशी व सर्वसाधारण लोकांचे राजकारणातील स्थान, त्यांचे झुंडीच्या राजकारणातील स्थान, कुटुंब व शासनसंस्था यांच्यामध्ये अस्तित्वात असलेल्या अनेक सामाजिक गटांचे व संस्थांचे समाजातील स्थान या सर्वांचा उलगडा होण्यास मदत होते.

झुंडशाही समाज

'झुंडशाही समाजरचना' ही एक गूढ कल्पना आहे. प्रत्यक्षात कोणता समाज किती प्रमाणात तसा आहे हे ठरविणे सोपे नाही. कोणत्याही समाजातील उत्तमांशी व सर्वसाधारणलोक एकमेकांच्या किती निकटवर्ती आहेत व त्यांच्यात मध्यस्थी करणारे गट किती प्रभावी आहेत यावर त्या समाजाचा झुंडशाहीकडे किती कल आहे हे ठरवता येईल. लोकशाहीमध्ये सनदशीर मार्गाच्या बाहेरचे राजकारण सर्वस्वी थांबवणे अशक्य आहे. इतर समाजरचनेत मात्र जनतेचे राजकारण किंवा चळवळी थांबवणे शक्य असते. सरंजामशाही किंवा जातीयवादी समाजात जनतेचे व उत्तमांशी लोकांचे स्थान ठरलेले असते त्यामुळे त्या समाजात जनतेला उठाव करणे अशक्य असते. उलट उदारमतवादी किंवा अनेक श्रद्धास्थाने असलेल्या समाजात (Pluralist) सर्वसाधारण जनता आपआपल्या आवडीच्या कार्यात मग्न असल्यामुळे झुंडी निर्माण होत नाहीत. कम्युनिस्ट किंवा फॅसिस्ट समाजात राजकीय उत्तमांशांच्या दडपणाखाली दबली गेलेली जनतासुद्धा कोठलीही सामुदायिक हालचाल करण्यास असमर्थ असते.

अनुक्रमणिका





झुंडशाही समाजाच्या सिद्धान्तामुळे अनेक राजकीय घडामोडींचे, सामाजिक संघटनांच्या वर्तनाचे, वर्ग व जाती यांच्या वागणुकीचे अर्थ स्पष्ट होण्यास मदत होते. एखाद्या समाजाचे वास्तववादी चित्र डोळ्यापुढे आणणे शक्य होते. व कोणती विवक्षित परिस्थिती झुंडीच्या राजकारणास पोषक ठरते हे पण स्पष्ट होते. बदलत्या परिस्थितीत ज्या गटांच्या बांधणीत खिंडारे पडतात, जे गट मोडकळीस येतात ते झुंडीच्या राजकारणास तत्काळ बळी पडतात. राज्यसत्ता व समाज यांच्या बांधणीत महत्त्वाचे बदल होत असतानाच कम्युनिझम किंवा फॅसिझम यांचा उदय झालेला दिसून येतो. बेकारीमुळे विस्कळित होणारे सामाजिक जीवन व लष्करी पराभवाने गांजलेला समाज झुंडीच्या राजकारणास पोषक ठरतो. ज्या वर्गातील वा गटातील अन्तर्गत संबंध दृढ नसतात ते वर्ग व गटही या राजकारणात सामील होतात. समाजातील सर्वांत खालच्या वर्गात ही परिस्थिती बरेच वेळा दिसून येते व म्हणून तो वर्गच झुंडी निर्माण करतो. पण झुंडीच्या राजकारणात समाजातील सर्व थरातील एकाकी पडलेल्या व्यक्ती सामील होताना दिसतात. विशिष्ट दृष्टिकोन नसलेला बुद्धिवादी, (freelance) बारीक-बारीक धंदे करणारा स्वतंत्र धंदेवाईक, शेतकरी किंवा एकाकी पडलेला कामगार हे सर्व या राजकारणाचे आधारस्तंभ होत.

लोकशाहीला पोषकगोष्टी

झुंडीच्या राजकारणाची कारण मीमांसा लक्षात आल्यानंतर त्यातील काहीचा उपयोग लोकशाही दृढमूल करण्यास करून घेता येईल की काय हे पाहिले पाहिजे. झुंडशाही निर्माण करण्यास मदत करणारी प्रत्येक गोष्ट लोकशाहीला मारक आहे असा ग्रह करून चालणार नाही. या राजकारणात एका विवक्षित गटाचे स्वातंत्र्य अभिप्रेत आहे. हे स्वातंत्र्य उत्तमांशाना असावे की सामान्य जनतेला मिळावे याबद्दल वाद आहे. खानदानी मतप्रणाली प्रमाणे घटनात्मक स्वातंत्र्यासाठी, ते समजू शकेल, अनभवू शकेल व त्याचे संरक्षण करण्याची ताकद असेल अशा नेतृत्वाची गरज आहे, व ही गरज स्वतंत्र उत्तमांशी गटच भागवू शकेल. लोकशाही गटाला वाटते की घटनात्मक स्वातंत्र्य टिकविण्यासाठी, कोणत्याही एका गटाच्या हातात सत्ता केंद्रित होऊन चालणार नाही. त्या साठी स्वतंत्र बाण्याच्या जनतार्दनाची गरज आहे. कारण उत्तमांशी लोकांच्या हातात सत्ता केंद्रित होणे सहज शक्य आहे. हे दृष्टिकोन वाटतात तेवढे विरोधी नाहीत. ते एकमेकास पूरक आहेत. नागरी हक्कांचे रक्षण करण्यास दोघांचे स्वातंत्र्य सारखेच महत्त्वाचे आहे. दोन्ही गट स्वतंत्र असणे जरूर आहे. समाजात खालील गोष्टीची प्रकर्षाने जरूरी आहे.

(अ) समाजात, खाजगी सार्वजनीक व्यवहारात विस्तृत प्रमाणात स्वराज्य–लोकांनी चालविलेली शासन यंत्रणा अस्तित्वात पाहिजे व समाजातील बहुसंख्य व्यक्ती कोणत्याना कोणत्या स्वतः चालविलेल्या शासनीय गटाच्या कार्यक्षम सभासद असाव्यात.

(ब) उत्तमांशी लोकांना सामाजिक व इतर क्षेत्रात धोरण आखण्याचे व ते अंमलात आणण्याचे भरपूर स्वातंत्र्य असावे. त्यात इतरांनी ढवळाढवळ करू नये.

परस्परावलंबित्व

लोकशाहीत उत्तमांशी लोकांवर काही मूलभूत बंधने विशेषतः राजकीय क्षेत्रात काम करताना घातली जातात. पहिले बंधन अंतर्गत असून या गटातच नेतृत्वाबद्दल आपसात चढाओढ सुरू होते व त्यामुळे ते एकमेकाला बंधनात टाकण्याचा प्रयत्न करतात. दुसरे बंधन सामान्य जनतेकडून घातले जाते. कारण निवडणुकीच्या आखाड्यात उत्तमांशाना सर्वांच्या मतावर अवलंबून रहावे लागते. निवडणुकीमुळे सामान्य जनतेवर पण बंधन येते; कारण निवडून आलेले नेतृत्व सर्वांना मान्य करावे लागते. घटनात्मक नियमानुसार ते बदलण्याचा हक्क अर्थातच सर्वांना असतो. सारांश, नेतृत्व निवडण्यात उदारमतवादी लोकशाहीत सर्व समाजास भाग घ्यावा लागतो. व अनेक स्वायत्त संस्थांचा कारभार चालविण्यात सहभागी व्हावे लागते. त्यातील नेतृत्व मिळविण्यास चढाओढ असते व त्यात यशस्वी झालेल्या नेतृत्वाचे सार्वभौमत्व सर्वांना मान्य करावे लागते. या सर्व गोष्टी सामावून घेण्यासाठी व उदारमतवादी लोकशाही टिकविण्यासाठी कोणत्या प्रकारची संघटणा निर्माण व्हावयास पाहिजे हा खरा प्रश्न आहे. आतापर्यंत केलेल्या विश्लेषणावरून असे दिसून येते की, अनेक सामाजिक श्रद्धास्थाने अस्तित्वात असलेल्या समाजात याला पोषक असे वातावरण निर्माण होणे शक्य आहे.





निरनिराळ्या कार्याकरता स्वतंत्र रीतीने काम करणाऱ्या अनेकविध छोट्या छोट्या गटांचे व संस्थांचे समाजातील अस्तित्व लोकशाहीला पोषक ठरेल. कारण या संस्था चालविण्याकरता लागणारे विविध प्रकारचे नेतृत्त्व निवडण्याकरता वेगवेगळ्या प्रकारची चुरस समाजात निर्माण होईल, या निवडणुकीत भाग घेण्याचा मोका सामान्य जनतेला वेळोवेळी मिळत गेल्यामुळे निवडून दिलेल्या नेत्यावर दडपण आणण्याची त्याना गरज वाटणार नाही, व स्वायत्त संस्थांतून अनिर्बंध व निरोगी सामाजिक जीवन चालू राहील. ज्या समाजात अशा तऱ्हेच्या विविध सामाजिक संस्थातून निर्माण झालेले सामाजिक वैविधत्त्व अधिकाधिक प्रमाणात प्रभावी असेल त्यात स्वातंत्र्य व लोकशाहीला धोका असणार नाही. पण परिस्थिती जर याच्या विरुद्ध असेल तर स्वातंत्र्य व लोकशाही अस्तित्वात रहाणे कठीण होईल.

स्वतंत्र स्वायत्त संस्था

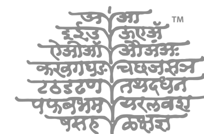
ज्या मध्ययुगीन समाजाचे आधुनिक समाजात रूपान्तर होत असताना तेथील जातीय किंवा धार्मिक संस्थांची जागा अनेकविध स्वायत्त संस्थांनी घेतली तेथे स्वातंत्र्य व लोकशाही यांना पूरक असे वातावरण निर्माण झाले. उत्तर युरोप व उत्तर अमेरिका या दोन्ही प्रदेशात विविधलक्षी सामाजिक संस्था निर्माण झाल्या, वाढल्या व म्हणून तेथे लोकशाही व स्वातंत्र्य या कल्पना रुजल्या, दृढमूल झाल्या. सतराव्या शतकात इंग्लंडमध्ये अनेक प्रकारच्या सामाजिक व वर्गिक संस्था अस्तित्वात येऊ लागल्या. त्यामुळे औद्योगिक विकासास योग्य असा नागरीसमाज विनासायास उदयास आला. औद्योगिक विकासामुळे निर्माण होणारे नागरीजीवन स्वतंत्र गटांच्या अस्तित्वास मारक ठरेल असे वाटत असे. पण या नागरीसमाजात निर्माण झालेल्या अनेकविध स्वायत्त संस्था वाढीला लागल्या व या संस्थातून उदारमतवादी लोकशाहीचा आविष्कार परिपूर्ण होऊ लागला. औद्योगीकरणात मागे राहिलेल्या इटली किंवा फ्रान्ससारख्या उत्तर युरोपियन राष्ट्रातून कम्युनिझमला पाठिंबा मिळाला हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. दरडोईस जास्तीतजास्त उत्पादन करून जास्तीतजास्त मिळकत मिळविणाऱ्या राष्ट्रातच उदारमतवादी लोकशाही बलवान आहे.

सोव्हिएट रशियासारखी कम्युनिस्ट राष्ट्रेही उद्योगधंदे वाढवून आपले उत्पन्न वाढवीत आहेत. याचाच अर्थ लोकशाही बलवान करण्यास नुसती औद्योगिक प्रगती कारणीभूत होत नाही. ही प्रगती कोणत्या पद्धतीने घडवून आणली हेही महत्त्वाचे आहे. या विकासात अनेक स्वायत्त संस्थांचा व शासनीय अधिकाऱ्यांचा वाटा कोणत्या प्रमाणात आहे हे महत्त्वाचे आहे. ज्या वेळी राष्ट्राचा विकास अनेक मार्गांनी होत असतो. त्यात खाजगी व सार्वजनिक संस्थांचा वाटा असतो त्यावेळी स्वातंत्र्य व लोकशाही वाढीस लागतात. सर्व विकास, शासनसंस्थेनेच हाती घेतला असल्यास मात्र परिस्थिती बदलते. या बाबतीत मार्क्स सपशेल चुकला. प्रगत व प्रगल्भ भांडवलशाही राष्ट्रात सामाजिक उद्रेक होऊन क्रान्ती झाली नाही. तर युरोप, आशिया व आफ्रिका खंडातील मागस राष्ट्रातच क्रान्त्या घडून आल्या.

पण मार्क्स चुकला म्हणून वेबर खरा ठरला नाही. वेबरच्या म्हणण्याप्रमाणे जग बदलण्याची प्रचंड शक्ती वर्गकलहात नसून अधिकाऱ्यांच्या संपूर्णपणे आहारी गेलेल्या प्रचंड शासनयंत्रणेत आहे. अशा तऱ्हेची शासनयंत्रणा लहान लहान स्वायत्त संस्थाना धोका निर्माण करते. आधुनिक जगात असा धोका अमेरिकेत निर्माण होत आहे असे अनेकांना वाटू लागले आहे. अमेरिकेच्या भविष्यकाळातील प्रगतीबद्दल शंका निर्माण होऊ लागली आहे.

सर्वव्यापी संघटना

आधुनिक उद्योगधंद्यांना लागणाऱ्या प्रचंड संघटनामुळे पूर्वीचा मध्यमवर्ग विस्कळित होत असून सामाजिक जीवनाला वळण लावण्याचे त्याचे सामर्थ्य कमी होत चालले आहे असेही बोलले जाते. हा वर्ग लहान लहान उद्योगधंद्यांच्या पार्श्वभूमीवर समाजाचे नेतृत्व करून अनेकविध स्वायत्त संस्था चालवू शकत होता. त्यामुळे उदारमतवाद, स्वातंत्र्य व लोकशाही यांचा तो आधारस्तंभ होता, परंतु सध्या निर्माण होत असलेल्या ग्रामीण संघटणामुळे शासनीय अधिकाऱ्यांची सत्ता वाढत असून मध्यमवर्ग फुटण्याची, त्याचे अनुकरण होण्याची भीती निर्माण झाली आहे; मध्यमवर्गाच्या निःसत्त्वीकरणामुळे लोकशाहीच्या पायास





धोका निर्माण झाला आहे; परंतु हा विचार सामाजिक संस्थात भाग घेणाऱ्या व सामाजिक सत्तेच्या संकुचित कल्पनेतून निघाला आहे. समाजातील सांपत्तिक संबंध बदलत असून आधुनिक समाज फार मोठ्या प्रमाणात नोकरीवाल्यांचा समाज बनत आहे. त्याबरोबर नोकरीवाल्यांच्या व धंदेवाल्यांच्या स्वायत्त संस्था वाढत आहेत. नागरी गट अनेक ठिकाणी बलवान होत आहेत. त्यामुळे या नव्या मध्यम वर्गास राजकारणात व सार्वजनिक संस्थातून जास्त प्रमाणात भाग घेणे शक्य होत आहे.

या नव्या मध्यमवर्गाच्या सामाजिक संस्थातील कार्यावर प्रचंड वाङ्मय लिहिले जात आहे. काही टीकाकारांच्या मते हा वर्ग सार्वजनिक संस्थांतून व गटागटांच्या कार्यक्रमातून इतक्या मोठ्या प्रमाणात भाग घेत आहे की त्यातील माणसे आपले व्यक्तित्व गमावून बसण्याची भीती निर्माण झाली आहे. 'संघटना मानव' (organization man) या कल्पनेतला माणूस आपआपल्या संघटनेत मग्न असतो तर सामाजिक संस्था या माणसाच्या कुटुंबाला आत्मसात करतात. व्यक्तित्वाचा लोप संघटणेच्या अभावाने होत नसून संघटणांच्या सर्वव्यापी स्वरूपामुळे होत आहे असे वाटू लागते. सध्याच्या संघटणात व मध्ययुगीन संघटणात काही तरी साम्य आहे असे वाटते. वरवर दिसणारी धार्मिक, सामाजिक वा जातीय बंधने व त्यातील व्यक्तीचे परस्पर संबंध किती दृढ आहेत हा खरा प्रश्न आहे. हे संबंध नुसते दिखावू असून त्याचे मागे निष्क्रियता, आपले मत बनविण्याची असमर्थता व सर्वसाधारण मताशी आपले मत जुळवून घेण्याची प्रवृत्ती दडवली जात आहे असेही वाटू लागते. हे खरे की खोटे हे पहाण्याची जरूरी आहे, पण आजच्या मध्यमवर्गास अनुकरण झालेली झुंड म्हणणे मात्र बरोबर होणार नाही.

गुंतागुंतीचे समाजजीवन

मोठमोठ्या संघटनांच्या अस्तित्वामुळे सार्वजनिक जीवनावर फार मोठा परिणाम झालेला आहे. या प्रचंड संघटनांना व्यवस्थित काम करणारी, वाढती शासनयंत्रणा लागते. साहजिकच शासनाधिकाऱ्यांची सत्ता वाढीस लागते. सार्वजनिक व्यवहारात ही केंद्रित झालेली शासनसत्ता राजकारणास बाजूला सारून शासन चालविते. याचाच अर्थ सर्वसाधारण माणसाचा राजकारणात भाग घेण्याच्या क्रियेचा पाया उखडला जातो. प्रत्यक्षात सार्वजनिक संस्थातून भाग घेऊन यशस्वी होणाऱ्या नागरिकांची संख्या कमी होण्याचे मुख्य कारण म्हणजे सार्वजनिक व राजकीय प्रश्न जास्त कूट होत चालले आहेत. पूर्वीपेक्षा आज राष्ट्रीय राजकारणात भाग घेणे जास्त सोपे झाले आहे. (राष्ट्राच्या सुरक्षितेकरता अनेक बाबी गुप्त ठेवाव्या लागतात ही गोष्ट वेगळी.) पण त्यातही जटिल वाढत आहे. बाह्य जगाने घेतलेले निर्णय व तेथे घडणाऱ्या गोष्टी यांचा राष्ट्रीय राजकारणावर होणारा परिणाम खाजगी व्यक्तींना सांभाळणे अशक्य होऊ लागले आहे. महत्वाचे निर्णय घेण्यास स्थानिक समाज असमर्थ ठरत आहेत. त्यामुळे स्थानिक शासनाचे महत्त्व कमी होत चालले आहे. तरीसुद्धा शिक्षणासारखा विषय स्थानिक शासनच चांगल्याप्रकारे हाताळू शकते असा अनेकांचा अनुभव आहे.

सार्वजनिक जीवनाच्या राष्ट्रीयी वा आंतरराष्ट्रीयीकरणाबरोबरच संपर्क साधनाचा परीघही बदलत आहे. संपर्क साधनाची प्रमुख साधने फारच संवेदनक्षम झाली आहेत. (लोकमताचा पोल व बाजारपेठ संशोधन वाढत आहे.) या गोष्टी राष्ट्रमत अजमावत असता त्यावर परिणामही करीत असतात. यातून काही वेळा परस्पर विरोधी परिस्थिती निर्माण होते. समाजजीवनावर समाजातील व्यक्तींच्या समूहाच्या मताचा परिणाम होतो परंतु त्यातील प्रत्यक्ष व्यक्ती मात्र समाजजीवनावर परिणाम करू शकत नाही; त्यामुळे व्यक्तीला एकाकी पडले असे वाटू लागते. व्यक्तिसमूहात आपले मत मांडले जाईल याची खात्री व्यक्तीस वाटत नाही. समाजातील अपरिचित व अनामिक बांधवाशी समरस होणाऱ्या व्यक्तीलाच सामाजिक जीवनात प्रत्यक्ष भाग घेतल्याचे समाधान अनुभवता येईल.

गटांचा प्रभाव

आपण राजकीयदृष्ट्या निष्प्रभ आहोत ही भावना केवळ व्यक्तीच्या कमकुवतपणातून निर्माण होत नाही. व्यक्ती, व्यक्ती म्हणून सार्वजनिक प्रश्नावर किती परिणाम करू शकेल? परंतु एखाद्या कुटिल व गुंतागुंतीच्या सार्वजनिक प्रश्नावर जर व्यक्तींना नागरीक म्हणून एकता





येऊन चर्चा करणे अशक्य झाले किंवा एकमेकांशी प्रत्यक्षसंबंध न येता संपर्क ठेवावे लागले तर आपण कशावरही प्रभाव पाडू शकत नाही अशी वैफल्याची भावना व्यक्तीमध्ये निर्माण होते. नागरीक व्यक्ती, व मोठमोठ्या राष्ट्रीय घडामोडी यांच्या परीघात फार मोठे अंतर पडल्यास व्यक्तीला राजकारणात रस घेता येत नाही. यातही निरनिराळ्या गटातील व्यक्तीत फरक पडतो. एखादा गट आपल्या समाजातील स्थानामुळे व शिक्षणामुळे राष्ट्रीय घडामोडींच्या जवळ असू शकतो व त्यामुळे त्यातील व्यक्तींना त्यावर परिणाम करणे शक्य होते. शासनसंस्थेतील तज्ञ व्यापारातील पुढारी, व्यावसायिक तज्ञ किंवा काही प्रमाणात मजूर नेते राष्ट्रीय घडामोडीवर परिणाम करण्यास समर्थ असतात, त्यांना काही अंशी ते वळण लावू शकतात. उच्च शिक्षणाची व धंदे शिक्षणाची संधी आधुनिक जगात जास्त जास्त प्रमाणात मिळत आहे हे सत्य डोळ्याआड करून चालणार नाही.

दोन गटांचे सहकार्य

मोठमोठ्या संघटनांचा व्यक्तीच्या राजकीय वर्तनावर जसा परिणाम होत आहे तसाच तो विविध स्वतंत्र व स्वायत्त संस्थांच्या नेतृत्वावर पण होत आहे. अमेरिकेतील उत्तमांशी जनमताच्या व एकमेकांच्या बाबतीत अतिसंवेदनाक्षम होत असून त्याचा परिणाम त्यांच्या नेतृत्वावर होत आहे. लिपमन सारख्यांना वाटते की, जनमताच्या दबावामुळे अणुयुगातील परराष्ट्रीय धोरणावर उत्तमांशांचा पडावा तेवढा प्रभाव पडत नाही तर काहींना उत्तमांशी गट संघटित व बंदिस्त झाल्यामुळे स्वातंत्र्य व लोकशाहीला तडे जातील असे वाटू लागले आहे. मिल्सच्या म्हणण्याप्रमाणे सर्वसाधारण जनतेला या बंदिस्त धोरणाचे दुष्परिणाम भोगावे लागतात. त्या धोरणाला वळण लावण्याची संधी सर्वसाधारण जनतेला मिळत नाही.

उत्तमांशी ज्या प्रमाणात समाजात मिसळतील किंवा समाज त्यांचेवर ज्या प्रमाणात आपल्या मतांचे दडपण आणू शकेल त्या प्रमाणात उत्तमांशी सामुदायिक चळवळींना बळी पडतील म्हणून या गटाला संस्थात्मक व घटनात्मक संरक्षण देणे जरूर आहे. पण याचा अर्थ असा नव्हे की स्वातंत्र्य व लोकशाही या गटाच्या एकाकितेवर अवलंबून आहे. या गटावरही सरतेशेवटी जनमताचे वर्चस्व पडले पाहिजे कारण समाजाचे धोरण आखून ते राबवण्याचे कार्य करीत असतानाच या गटाने सामाजिक जीवनातील मानके निर्माण करावयाची असतात. आंतरराष्ट्रीय संबंधाचा प्रश्न नाजूक व गुंतागुंतीचा असल्यामुळे सर्वसाधारण जनतेच्या आवाक्याबाहेरील असला तरी राष्ट्रीय नेतृत्वाच्या चढाओढीत लोकशाही संस्थांनी मूग गिळणे धोक्याचे होईल. उत्तमांशी गटात समाजातील निरनिराळ्या गटांचा समावेश होत आहे. त्यांचेत अनेक गोष्टीबाबत वादविवाद व चर्चा होत आहेत. अशा परिस्थितीत बंदिस्त व संघटित उत्तमांशी गट निर्माण होणे शक्य आहे का ? उलट दुसरे बाजूस आतापर्यंत केव्हाही संघटित न झालेल्या अनेक सामाजिक गटांच्या प्रचंड संघटना निर्माण होत आहेत.

शासनाची सत्ता समाजाला घातुक असते असे धरून चालून तिला मर्यादा घालणे बरोबर होणार नाही. सत्ता, विशिष्ट ध्येयाप्रत जाण्यास व सामाजिक हिताच्या गोष्टी करण्यास उपयुक्त असते. म्हणून ज्यांच्यामध्ये हे साधण्याची शक्ती आहे त्यांचे हाती सत्ता असणे जरूर आहे. उत्तमांशांचे अस्तित्व लोकशाहीला विरोधी आहे असे काहीना वाटते तर आपण उत्तमांशी आहोत याची काही उत्तमांशांना लाज वाटते. उत्तमांशी व सामान्य जनता यांचेत एक प्रकारचा तणावा असतो तो समजून घेणे जरूर आहे.

उत्तमांशांच्या हाती सर्व सत्ता केंद्रीभूत होऊ नये म्हणून समाजात, निरनिराळ्या पातळीवर, विविध प्रकारच्या स्वतंत्र व स्वायत्त संस्थांचे अस्तित्व जरूर आहे. यामुळे निरनिराळ्या पातळीवर निर्माण होणारी नेतृत्वासाठी चढाओढ सत्तेचे केंद्रीकरण होऊ देणार नाही. शासनाधिकाऱ्यांचे राज्य निर्माण होण्यात मात्र अशा तऱ्हेच्या स्वायत्त व स्वतंत्र संस्थांचे अस्तित्व धोक्यात येण्याची शक्यता आहे. उदाहरणार्थ एखादी वर्गसंस्था जर शासनाधिकाऱ्यांनी बेकायदा ठरविली व त्या वर्गाला आपले प्रश्न सोडवण्यात क्रियाशील होण्यात अडथळा निर्माण केला तर हा सबंध वर्गच्या वर्ग झुंडीच्या चळवळीत सामील होईल. या झुंडीच्या चळवळीस कोणत्या एखाद्या गटाचे राजकारण खेळावयाचे नसते त्यांना फक्त झुंड म्हणूनच वागता येते.

अनुक्रमणिका

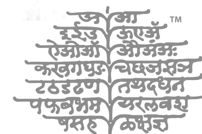




त्यांना सर्व नष्ट करणे माहीत असते. वर्गावर्गातील वैमनस्यात सुद्धा एवढा धोका असत नाही. एखादे विशिष्ट आर्थिक ध्येय गाठण्यासाठी होणारा लढा प्रमाणाबाहेर तीव्र होऊ शकत नाही. पण झुंडीने केलेली चळवळ अतिरेकी होते. अनुकरण झालेल्या व्यक्तींच्या चळवळीस आर्थिक किंवा सामाजिक प्रेरणा असत नाही. कोणत्याही समाजाने मान्य केलेले नेतृत्व किंवा आपले म्हटलेले उद्दिष्ट यांचा प्रभाव एका विशिष्ट वर्गाच्या प्रभावावर किंवा कोणाच्या तरी सामाजिक प्रतिष्ठेवर अवलंबून नसून त्या समाजातील व्यक्ती सामाजिक दृष्ट्या एकमेकांशी कोणत्या प्रकारच्या बंधनाने बांधलेल्या आहेत यावर अवलंबून असते.

एकाकितेकडून एकतेकडे

झुंडीच्या समाजात केंद्रीभूत झालेला मुख्य प्रश्न सामाजिक एकाकितेचा किंवा व्यक्ती आणि समाज यांचेतील परस्पर संबंधाचा आहे. सामाजिक एकाकिता कोठल्याही पातळीवर होऊ शकेल. झुंडींच्या समाजात उत्तमांशी तर एकाकी पडतातच पण सामान्य व्यक्ती पण एकाकी पडते. मध्ययुगीन समाजाच्या ऱ्हासानंतर सामाजिक एकता वाढली आहे. प्रतिष्ठेवर आधारलेली समाजरचना अस्तित्वात आणून प्रश्न सुटत नाही. सामाजिक घटना उलट्या फिरवता येत नाहीत. वाढती सामाजिक समता व समान संधी मिळण्याची शक्यता आज प्रत्यक्षात आलेल्या गोष्टी आहेत. वाढते नागरीकरण व त्यातील औद्योगीकरण यांच्यामुळे अस्तित्वात येणाऱ्या प्रचंड संघटनांमुळे व्यक्ती एकाकी पडत असली तरी या गोष्टी नाहीशा करता येतील किंवा समाज पुन्हा मागे जाऊ शकेल असे कोणीही मानीत नाही. मागे फिरू न शकणाऱ्या सामाजिक चक्रात आपण सापडलो आहोत. आपल्या सामाजिक जीवनात ज्याप्रमाणे एकाकीपणा येण्याची फार मोठी शक्यता आहे. त्या प्रमाणेच समाजाची नवी घडी बसून नव्या प्रकारची एकता निर्माण करण्याची प्रचंड शक्तिपण सध्याच्या जीवनात आहे. मोठमोठ्या उद्योगधंद्यांना व्यक्तीच्या कर्तृत्वावर आधारलेले छोटे उद्योगधंदे मारले असले तरी नवजीवन निर्माण करण्यास अनेक लोकांना स्वातंत्र्य मिळाले आहे. आधुनिक नागरी जीवन व्यक्तीचे अनुकरण करीत असले तरी नव्या प्रकारचे संबंध व नवी नाती निर्माण करून त्याच्या मदतीने आपला दृष्टिकोन विशाल करण्याची व सामाजिक जीवनात भाग घेण्याची नवी संधी नागरिकास मिळत आहे. सध्याच्या लोकशाहीत उत्तमांशांचे जन्मसिद्ध हक्क नष्ट झाले असले तरी अनेक क्षेत्रात नवे उत्तमांशी निर्माण होऊन त्यांचेत चढाओढ निर्माण होत असलेली दिसत आहे. झुंडीच्या समाजाची कल्पना आपले आधुनिक जगाबद्दलचे ज्ञान व समज विस्तृत करण्यास मदत करीत असून सामाजिक वैविध्यत्वाच्या कल्पनेमुळे, सामाजिक व राजकीय ऐक्य कसे निर्माण होईल व स्वातंत्र्य कसे टिकवता येईल यावर विचार करण्यास प्रवृत्त करीत आहे.





ले. डॉ. नगेन्द्र : अनुवादक प्रा. प्यारेलाल गोहेल

रवीन्द्रनाथांचा भारतीय साहित्यावर प्रभाव

रवीन्द्र–जयंतीचे आयोजन ज्या आनंद आणि उत्साहाने, ज्या व्यापक स्वरूपात राजकीय वैभवासह होत आहे ही घटना आमच्या देशाच्या वाङ्मय–इतिहासात अभूतपूर्व मानावी लागेल. एका दृष्टीने ही एक अभिमानास्पद घटना आहे कारण एका कवि–कलाकाराला देशव्यापी व राजकीय दृष्टीने देखील आम्ही सन्मानित करीत आहोत. दुसऱ्या दृष्टीने पाहिल्यास अशा प्रकारच्या राजकीय आयोजनांचे असाहित्यिक परिणामांचीही सावधगिरीने दखल घेणे भाग आहे. अशा राजकीय दृष्टिकोणामुळे अनेक अनिष्ट परिणाम होऊ शकतात. एक असा की स्वतः रविन्द्र–वाङ्मयाच्या भव्य स्वरूपाची उपेक्षा होण्याची भीती आहे आणि ते ' विश्वमानव होते ', 'आंतरराष्ट्रीय पुरुष होते ' ' महान शिक्षणशास्त्रज्ञ होते ', ' सिद्धि पावलेले दार्शनिक होते ', ' अद्वितीय जन-सेवक होते ' अशा किंवा अशा प्रकारच्या घोषणांमध्ये त्यांच्यातील खरा कलाकार हरवून बसण्याचीही शक्यता आहे. दुसरा अनिष्ट परिणाम म्हणजे राजकीय विचारप्रवाहाच्या प्रचार नि प्रसारामुळे रवीन्द्र–वाङ्मयाचे वास्तववादी मूल्यांकन करणे अशक्य होईल आणि इतर साहित्यकार रवीन्द्रनाथांवर अवलंबित किंवा दुय्यम समजणे जाण्याचीही भीती आहे. एका वाक्यात सांगावयाचे म्हणजे अशा प्रकारच्या अतिरंजित प्रयत्नांमुळे वाङ्मय-क्षेत्रात राजकीय मूल्यांचा प्रवेश होण्याची शक्यता आहे. म्हणून भारतीय साहित्यावर रवींद्रनाथांच्या प्रभावाचे मूल्यांकन राजकीय–विचारप्रणालीपासून मुक्त होऊन उचित साहित्यिक दृष्टिकोणातून झाले पाहिजे आणि असे समजून चालले पाहिजे की विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी रविन्द्रनाथांची जी दिव्य प्रतिभा दिसून आली ती त्यांना प्राचीन भारताच्या परंपरेनुसार प्राप्त झाली होती. तशा प्रकारची प्रतिभा भारताच्या इतर साहित्यकारांना देखील लाभली होती एवढेच नव्हे तर त्यांना स्वदेश–विदेशातील काव्यपरंपरेबरोबरच रवीन्द्रनाथांच्या प्रतिभेचा देखील आधार मिळाला.

इंग्रजी समीक्षेत काही कवींसाठी प्रशस्तीचा प्रयोग केला जातो– Poet's Poet– कवींचा कवि–संस्कृत पर्याय 'कवीनां कविः' परंतु संस्कृत समीक्षेत या अर्थाचा ' कविकुलगुरू ' शब्दप्रयोग झाला आहे. ' कवीनां कविः ' चा नाही. ' कविकुलगुरू ' किंवा ' कवींचा कवि ' या पदांची व्याख्या दोन प्रकारे केली जाऊ शकते– एक, असा कवि जो नंतरच्या कविपरंपरेला काव्याशय प्राप्त करून देतो. किंवा काव्याशयाच्या नवनिर्मितीची प्रेरणा देतो. दुसरा, असा कवि जो काव्यात्मक प्रतीकांची निर्मिति (काव्यसामुग्री) करतो किंवा त्यांच्या नवनिर्मितीची प्रेरणा देतो. वाल्मीकि आणि व्यास पहिल्या प्रकारचे कवि आहेत आणि कालिदास दुसऱ्या. परंतु माझ्या आठवणीप्रमाणे संस्कृत–काव्य परंपरेने कालिदासालाच ' कविकुलगुरू ' पदाने विभूषित केले आहे– भासो हासः कविकुलगुरुः कालिदासो विलासः । कालिदासाला काव्याशयाची प्रेरणा देणारे वाल्मीकि आणि व्यास यांचे यशोगान करून देखील त्यांना ' कविनां कविः ' चा पर्याय ' कविकुलगुरुः ' हे विशेषण दिले नाही. याचा अर्थ असा की ' कविकुलगुरू ' किंवा ' कवीनां कविः ' या विशेषणांचा प्रयोग साधारणपणे दुसऱ्या अर्थाने झालेला आहे. अर्थात असे भावप्रवण व कल्पनाविलास निर्माण करणारे कवि ज्यांनी काव्यात काव्याशय आणि काव्यप्रतिके प्राप्त करून दिलीत; त्यांच्याच विपुल काव्यवैभवातून इतर कवींनी आपल्या काव्यधनात भर घातली. या अर्थाने भारतीय वाङ्मयात कालिदासा-नंतर ' कवीनां कविः ' विशेषण सार्थक करणारे असे केवळ रवीन्द्रनाथच आहेत जरी देशाच्या इतर अनेक भाषेत महाकवि झालेले असले आणि त्यांच्यात रवींद्रनाथांसारखी प्रतिभा विद्यमान असली तरी,

अनुक्रमणिका

रवीन्द्रनाथ मुळचेच कवी. कल्पना व अनुभूतिद्वारे त्यांना जीवनाच्या ज्या सत्याचा साक्षात्कार झाला तो त्यांनी अनेक माध्यमातून अभिव्यक्त करण्याचा प्रयत्न केला आहे. भावप्रेरित कल्पना व कल्पना–समृद्ध–अनुभूति द्वारे विश्वाच्या विशाल वैभवात आत्मिक स्पंदनाने स्पंदित होऊन त्यांनी विविधतेत अभिन्नत्वाला, सत्याला स्वानुभूतिपूर्ण बनण्याचा प्रयत्न केला. त्याचेच रूपांतर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत सर्वात्मवाद, सांस्कृतिक क्षेत्रांत विश्वमानवतावाद आणि राजकीय क्षेत्रात आन्तर्राष्ट्रीय वादात होऊन संपूर्ण वाङ्मयविश्व पुष्पित-पल्लवित झाले. अशा प्रकारची अनुभूति एकीकडे विचार आणि विवेकाच्या बौद्धिक सीमांना आणि दुसरीकडे ऐंद्रिय-जगाच्या भौतिक बंधनांना पार करून अंतः-चैतन्याच्या गर्भात जन्म घेते. ही एक प्रकारे रहस्यानुभूतिच होय– मग त्याला आत्मा म्हणा किंवा केवळ चैतन्य. रवीन्द्रनाथांच्या काव्यानुभूतीचा हा मूळ आधार आहे. म्हणूनच त्यांची काव्यानुभूति मुळात रहस्यानुभूति असून त्यांचा काव्यशैलीचा उगम स्वाभाविकपणे अद्‌भुतरम्य-तत्त्वातून झाला आहे. भारतीय वाङ्मयावर त्यांचा प्रभाव गीतांजलीच्या गौरवानंतर मानला जातो. भारतीय काव्यप्रतिभेची ती सार्वभौम स्वीकृति आपल्या देशांतील वाङ्मय इतिहासात अभूतपूर्व घटना होती आणि तिचा प्रभाव पडणे स्वाभाविकही होते.

हिंदी-वाङ्मयांत त्या वेळेस जागृतीच्या व सुधारणावादाच्या नैतिक आदर्शांनी बहरलेले द्विवेदी-युग सुरू होते. त्यांची दृष्टि बहिर्मुखी नि अभिव्यक्ति अभिजात-कला-कवींच्या काव्यातील परिचित रससृष्टीला अनैतिक आणि विकृत मानून हिंदीच्या कवि-मनाने त्याचा त्याग केला होता. परंतु त्या जागी नवीन रससृष्टीचे संशोधन होऊ शकले नाही. अंतर्मुख जीवनाच्या दुष्परिणामाने ग्रसित भारताचे चैतन्यमय जीवन मांगल्याच्या प्रसाराबरोबर तादात्म्य स्थापित करण्याच्या प्रयत्नात होते. सामाजिक दृष्टीने उन्नतीकडे धाव घेण्यासाठी निरनिराळ्या चळवळी साहित्यांत दृग्गोचर होऊ लागल्या. परंतु असे वाटत होते की त्या जणु वैचारिक पातळीशी टक्कर देत परास्त होऊन परत येत आहेत. बंगाली-वाङ्मयात जवळ जवळ हीच परिस्थिति होती आणि या परिस्थितिविरुद्ध रवीद्रनाथांच्या काव्य-प्रतिभेने तीव्र विरोध केला होता. गीतांजलीच्या प्रसिद्धीनंतर हिंदी कवितेत देखील या प्रकारची प्रतिक्रिया होऊ लागली होती. जयशंकर प्रसादांच्या कलाकृतीत सर्वसामान्य काव्यादर्शातून दिसून येणारी कवि-मनाची अतृप्त व्यग्रता व्यक्त होत होती. भावना आणि विवेकाचा संघर्ष मानवी-चैतन्याच्या विकासाचे सनातन सत्य असून ते अकस्मात घडत नाही आणि व्यक्तिनिर्मितही नाही. भारतीय प्रेरकभावना स्थूल-सूक्ष्म, अंतर-बाह्य क्रिया-प्रक्रियांतून जात जात अशा परिस्थितीत येऊन पोचल्या होत्या की केवळ रूक्ष नैतिकता व मंगल-साधना यांच्या विरुद्ध अंतर्मुखी भावना व रहस्यात्मक कल्पनांची प्रतिष्ठा होणे आवश्यक होते. रवीन्द्रनाथ स्वतः युगभावनांचे प्रतीक होते आणि इतरांसाठी ते प्रेरणाकेंद्र बनले होते. माझा भावार्थ असा की हिंदी कवितेमध्ये द्विवेदी–युगाची प्रतिक्रिया म्हणून छायावादाचा प्रारंभ होणे आवश्यक होते आणि त्यासाठी केवळ पार्श्वभूमि तयार होती असे नव्हे तर आवश्यक ती प्रेरणा प्रत्यक्षात पल्लवित झाली होती. रवीन्द्रनाथांच्या प्रेरणेचा त्याला आधार मिळाला आणि निःसंशयपणे छायावादाचा विकास वेगात झाला. छायावादी अंतर्मुखी–प्रवृत्तीला समृद्ध बनविण्याचे श्रेय निश्चितच रवीन्द्रनाथांना आहे. पंत, निराला, आणि महादेवी वर्मा सारख्या समर्थ कवींनी प्रत्यक्ष–अप्रत्यक्ष स्वरूपात त्यांचे पासून प्रेरणा ग्रहण केली. पंतांच्या प्रारंभीच्या कवितेतून रवीन्द्र–काव्याचे गुंजन ऐकू येते. याच मुद्याला धरून निरालांनी एका दीर्घ लेखाद्वारे असे सिद्ध करण्याचा निरर्थक प्रयत्न केला आहे की पंतांनी केवळ मूलभूत प्रेरणा ग्रहण केल्या नाहीत तर अनेक भाव-तरंग आणि प्रतिमांसाठी ते रवीन्द्रनाथांचे ऋणी आहेत. त्यावेळेस छायावाद ही रवीन्द्र-काव्याची नक्कल आहे असा प्रवाद निघाला होता. बरेच हिंदी–समीक्षक निराधारपणे छायावादी–कवींवर रवीन्द्रनाथांचे अनुकरण करीत असल्याचा आरोप ठेवीत असत. पंतांपेक्षा निरालांचा रवीन्द्र–काव्याशी अधिक घनिष्ट परिचय होता. मातृभाषेप्रमाणे त्यांना बंगाली अवगत होती आणि म्हणूनच रवीन्द्र–काव्याचे आशय आणि प्रायोगिक बारकावे त्यांच्या कवितासृष्टीत सहजपणे एकरूप झालेले दिसतात. उलटपक्षी निराला प्रारंभापासून बाह्य प्रभावाविरुद्ध इतके सावध होते की

त्यांच्या कवितेवर रवीन्द्रनाथांचा प्रभाव प्रत्यक्षपणे दाखवून देणे कठीण जाईल. तरीदेखील हे मान्य करावे लागेल की निरालांच्या काव्यप्रेरणेचा प्रारंभिक विकास ज्या साहित्यिक वातावरणात झाला ते निर्माण करण्यात रवीन्द्रनाथांचा प्रमुख भाग होता. महादेवी वर्मांनी देखील या प्रेरणा ग्रहण केल्या आहेत परंतु त्यांच्या प्रगीत-कलेचा विकास मात्र बहुधा स्वतंत्रपणे झालेला आहे. छायावादी काव्यरचनेवर झालेल्या रवीन्द्रनाथांच्या प्रभावांचे उचित मूल्यांकन होऊ शकले नाही; कारण छायावादाविषयी अनेक प्रकारच्या भ्रांत कल्पना पसरल्या होत्या. आचार्य शुक्लांनी त्यास एकीकडे रहस्यवादाचे प्रतिरूप मानले असून दुसरीकडे अभिव्यंजनेचा एक प्रकार म्हणूनही घोषित केले आहे. स्वभावतः व सिद्धांताच्या दृष्टीने देखील शुक्ल रहस्यवादाविरुद्ध होते. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत ते अव्यक्ताच्या मूर्त स्वरूपावर मुग्ध होते, भावनेच्या क्षेत्रात त्यांची दृष्टि लोकमांगल्यकारी होती आणि नैतिक-मूल्यांकडे तसेच कलेच्या क्षेत्रांत प्रत्यक्ष-सौंदर्य-बोध होण्याला ते अधिक महत्त्व देत. छायावादात या तिन्ही तत्त्वांचा निषेध होता आणि म्हणून आचार्यांचा अनुग्रह त्यास प्राप्त होऊ शकला नाही. छायावादाचा विरोध करीत असता छायावादाला मूळ प्रेरणा रवीन्द्र–काव्यापासून मिळाली असे त्यांना दिसून आले. त्यांच्या समोर महत्वाचा प्रश्न कवींच्या रहस्यानुभूतीचा होता. मध्य युगातील कबीरासारख्या निर्गुण साधकांत ते ती पाहू शकले नाही तर आधुनिक विज्ञानयुगातील कवींचा रहस्यानुभूति पाहणे तर दूरच राहो. म्हणूनच हिंदीच्या उदमान कवींची त्यांची निष्क्रिय म्हणून उपेक्षा केली आणि त्या बरोबरच विश्वविख्यात रवींन्द्रनाथांच्या रह-स्यानुभूतिबद्दल देखील एक प्रश्न चिन्ह निर्माण केले. रवीन्द्रनाथांच्या उज्ज्वल प्रतिभा-शक्तीने हतप्रभ होऊन त्यांनी आपल्या मतांचा पुनर्विचार करण्याचे अमान्य केले व त्यांना रहस्यवादी म्हणून न मानता अलंकार–सृष्टीचे कलाकार म्हणून समजणे त्यांना अधिक उपयुक्त वाटले. रवीन्द्रनाथांची रहस्याभिव्यक्ति ही अनुभूति–प्रेरित नसून ती केवळ अभिव्यंजनेची उत्कटता आहे असेच ते मानत आले. अशा प्रकारे शुक्लांनी केवळ छायावादाचा विरोध केला आहे असे नव्हे तर रवीन्द्र-नाथांचा हिंदी कवितेवरील प्रभाव कमी करण्याचा देखील प्रयत्न केला आहे. नंतर जेव्हा छायावादाचे स्वरूप स्थिर व निश्चित झाले आणि हे कळून चुकले की छायावाद हा हिंदी काव्य परंपरेचा स्वाभाविक विकास आहे तेव्हा मात्र त्याचा स्वीकार करण्यास वेळ लागला नाही. जरी छायावादाने इतर प्रवृत्तिप्रमाणे इंग्रजी रोमांटिसिझम व रवीन्द्र-काव्यापासून सुरवातीला प्रेरणा ग्रहण केल्या असल्या तरीदेखील छायावाद ही केवळ त्या प्रेरणांची छाया मात्र नाही. वास्तविक हे खरे आहे की प्रथम रवीन्द्रनाथांनी रोमांटिक कवीपासून प्रेरणा ग्रहण केल्या आणि नंतर हिंदी कवींनी ज्यांचा प्रत्यक्ष पाश्चात्य रोमां-टिसिझमशी परिचय झाला. अंशतः रवींन्द्रनाथांच्या माध्यमातून प्रभावित होऊन आपल्या विकासाची प्राथ-मिक तयारी केली. छायावादाच्या अस्तित्वापूर्वीच रवीन्द्रनाथांनी पाश्चात्य प्रभाव ग्रहण केला होता आणि त्यांच्या प्रतिभेने तोपावतो शेली, कीटस् सारख्या कवींच्या किशोर-कल्पनांना विराट् भारतीय आधार प्राप्त करून दिला आणि इंग्रजीच्या लाक्षणिक भावसूक्ष्मतेला संस्कृत वाङ्मयाचे ऐश्वर्य प्राप्त करून दिले. अशा प्रकारे हिंदी कवींचे भावी कार्य अपेक्षेपेक्षा अधिक जास्त सुकर झाले.

हे सर्व घडत असताना देखील प्रसिद्ध छायावादी-कवि प्रसाद या दोन्ही प्रभावापासून अलिप्त राहिले. त्यांनी न रोमांटिक कवींचे ऋण मान्य केले न रवीन्द्रनाथांचे. जेथे रवीन्द्रनाथांनी पाश्चात्य रोमांटिक प्रभावाला कालि-दासाच्या रमणीय कल्पना-विश्वात आणून भारतीय काव्यप्रेरणेचा मूळ उगम शुद्ध भारतीय असल्याचे आढ-ळून येतो. आपल्या कालातील रोमांटिक वातावरणांतून प्रेरणा ग्रहण करून देखील ते पाश्चात्य वाङ्मयाकडे झुकले नाहीत उलट भारताच्या प्राचीन वाङ्मयातील विखुरलेल्या अद्भुतरम्य कल्पनातत्वांना एकत्र करण्याचा प्रयत्न केला. याची उत्कट प्रचीति त्यांच्या कामायनी या महाकाव्यात दिसून येते. रवीन्द्रनाथ आणि प्रसाद दोघांच्या काव्यप्रेरणेत प्रसाद तुलनात्मक दृष्टीने अधिक भारतीय आणि म्हणूनच त्या मर्यादेपर्यंत अधिक मौलिक वाटतात. हिंदीच्या पुरेशा प्रचार आणि प्रसारा नंतर जेव्हा भारतीय भाषांमधून कामायनीचे उचित महत्व प्रतिष्ठित होईल त्या वेळेस माझ्या विधानाची सत्यता सिद्ध होईल. यात मला मुळीच शंका नाही.

हिंदीप्रमाणे इतर भाषामधील काव्यावर रवीन्द्र-नाथांचा प्रभाव स्पष्ट आहे. जवळ जवळ सर्व भाषेतून





गीतांजलीचा अनुवाद झाला आहे. काही भाषेत सरळ बंगाली मधून काही इंग्रजीवरून, काहीत केवळ गद्यानुवाद तर काही छंद माध्यमातून. उदा– मराठी, तेलगु, हिंदी इ० मध्ये. लवकरच भारतीय कवींना हे कळून चुकले की गीतांजलि रवीन्द्रनाथांची सर्वश्रेष्ठ कलाकृति नाही. त्यांनी त्यांच्या इतर अत्यंत श्रेष्ठ मूळ व भाषांतरित कलाकृतींचा अभ्यास केला व त्याच्या परिणामातून पुढे भारतीय जगतात एक नवीन रहस्यात्मक सौंदर्यदृष्टीचा उन्मेष झाला. तेलगुमध्ये रायप्रोलु सुब्बाराव आणि रामकृष्णराव यांच्या कविता त्याच प्रभावाने युक्त आहेत. मलयाळम् मध्ये शंकर कुरूप, आसन, उल्लुर आणि कन्नड मध्ये कुवेम्पु, बेंद्रे आणि गोकाक या प्रवृत्तीचे प्रमुख प्रतिनिधि कवि आहेत. बेंद्रेंच्या तरल सौंदर्य–संगीतात आणि कुवेम्पु व गोकांकाच्या अतींद्रिय रहस्योन्मुख सौंदर्यदृष्टीत रवीन्द्रनाथांचा प्रभावोन्मेष स्पष्ट आहे. मराठीत 'गूढगुंजन' नावाच्या रहस्यात्मक काव्यप्रवृत्तीची मूळ प्रेरणा रवीन्द्र काव्य होय. केशवसुत, तांबे, बी आणि तिकडे विदर्भातील कवि अनिल, गुणवंत, हनुमंत देशपांडे वा. ना. देशपांडे सारख्या कवींच्या रमणीय भावात्मक प्रेरणा व अद्भुतरम्य प्रतिमासृष्टीवर त्यांचा प्रभाव स्पष्ट दिसून येतो. पंजाबचे भाई वीरसिंह प्रामुख्याने सिख गुरूंच्या निर्गुण भक्तीने प्रभावित असले तरी रवीन्द्रनाथांच्या सौंदर्य–भावनेचा त्यांच्यावर प्रभाव स्पष्ट दिसून येतो. उर्दू कवितेत जरी सूफी काव्य परंपरेच्या प्रभावाने मधुर रहस्यभावना एकदम नवीन नसली तरी २० व्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकांत त्यांच्यावर रवीन्द्रनाथांचा प्रभाव पडल्याशिवाय राहिला नाही. नियाज फतेहपुरींनी १९१४ मध्ये गीतांजलीचा अत्यंत सुरस गद्यानुवाद प्रस्तुत केला. उर्दू–वाङ्मयात 'अदबे लतीफ' नावाचा एक नवीन कविताप्रकार निर्माण झाला– जो हिंदीत गद्य–काव्याचा पर्याय आहे. ही प्रेरणा प्रामुख्याने गीतांजलीच्या इंग्रजी अनुवादाने मिळाली. १९३५ मध्ये शांतिनिकेतन येथील मौलवी जियाउद्दीन यांनी 'कलामे टैगोर' नामक मूळ बंगालीतील अनुवादित १२० कवितांचा संग्रह प्रकाशित केला. पूर्वेकडील उडीया भाषेचे 'सबुजा–वर्गा'चे कवि आणि आसामीचे हितेश्वर बरबरुआ यतीन्द्रनाथ दुवरा आणि देवकांत बरूआ सारख्या कवींवर रवीन्द्रनाथांचा प्रभाव स्पष्ट आहे. तात्पर्य हे की विसाव्या शतकाच्या पहिल्या, दुसऱ्या, तिसऱ्या आणि चौथ्या दशकात भारतीय वाङ्मयावर ज्या स्वच्छंदवादी काव्य–प्रवृत्तींचा प्रादुर्भाव व प्रसार झाला त्याची मूळ प्रेरक शक्ति जरी बहुमुखी असली (उदा. इंग्रजी रोमांटिक काव्य, मध्ययुगांतील संत–काव्य आणि सूफी काव्य) तरी त्या मागे रवीन्द्रनाथांची प्रेरक शक्तिही निश्चितपणे होती हे मान्य करावे लागेल.

रवीन्द्र–काव्याचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांची सांस्कृतिक–राष्ट्रीय काव्यप्रणाली. सांस्कृतिक क्षेत्रात रवीन्द्रनाथांनी मानवतेच्या अखंड स्वरूपाची प्रस्थापना करून देश, काल, जाति आणि वर्ग यांचे द्वारा अभिव्यक्त अधिकृत मानवी–श्रेष्ठत्वाचे यशोगान केले आणि राजकीय–सामाजिक–रूढींनी ग्रस्त मानवांतील देवत्वाचे उद्घाटन केले. भारतातील ज्या कवींचा कल रहस्याभिव्यक्ति किंवा रहस्यात्मक तत्वाकडे नव्हता, त्याचप्रमाणे जे केवळ वास्तववादावर निष्ठा दाखविणारे होते ते देखील रवीन्द्र–काव्याकडे आकर्षित झाले. विश्वमानवाची किंवा सांस्कृतिक मानव्याची कल्पना निश्चितच भव्य होती. आपल्या कडील पाश्चात्य–गुलामीने जर्जर भारतीय जनमनाने आणि भौतिक–संघर्षाला कंटाळलेल्या पाश्चात्य–लोकांनी या कल्पनेचे मुक्त अंतःकरणाने स्वागत केले. खंडित राष्ट्रीयतेच्या जागी अखंड मानव संस्कृतीची भव्य कल्पना साकार करण्यासाठी रवीन्द्रनाथांनी आपल्या नवनवोन्मेषशालिनीप्रतिभेद्वारे उपनिषदातील अद्वैत-भावना, निर्गुण परंपरेतील संतकाव्य, इष्टदेवांच्या मधुर कल्पनेत सांसारिक भेद-भावनांना तिलांजलि देणारी वैष्णव-भावना, बुद्धाची विश्व-करुणा आणि पाश्चात्यांचा मानवतावादी दृष्टिकोण इ० रासायनिक–तत्त्वांचा समन्वय साधला. त्यामुळे ते आमच्या कवींचे प्रेरणास्थान बनले. राष्ट्रीय-भावनेच्या क्षेत्रात देखील त्यांनी अनेक सांस्कृतिक-विचारप्रवाहांचा समन्वय साधून अशाच भारत-तीर्थाची कल्पना केली. २० व्या शतकाच्या पूर्वार्धात संपूर्ण भारतीय वाङ्मयात राष्ट्रीय आणि सांस्कृतिक काव्यधारा अनंत दिशांनी प्रवाहित झाली.

तामीळचे भारती, मलयाळमचे वल्लतोल, गुजराथीचे उमाशंकर जोशी, मराठीचे केशवसुत व गोविंदाग्रज,

अनुक्रमणिका





हिंदीचे मैथिलीशरण गुप्त, माखनलाल चतुर्वेदी, सियाराम शरण गुप्त, पंत, नवीन, दिनकर आणि उर्दूचे चकबस्त, पंजाबीचे गुरुमुखसिंह मुसाफिर, हीरासिंह दर्द इत्यादींनी आपल्या काव्यात विभिन्न बारकाव्या-सहित याच भावना स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. या कवींवर वास्तविक रवीन्द्रनाथांचा प्रत्यक्ष प्रभाव नाही. आपापल्या क्षेत्रात हे सर्व कवि 'लेखणी बहादर' आहेत. परंतु भावना व कल्पनांच्या क्षेत्रात रवीन्द्र-नाथांनी तसेच विचार व कर्म-क्षेत्रात गांधीजींनी जे सांस्कृतिक व राष्ट्रीय वातावरण निर्माण केले त्याचा योग्य तो उपयोग या सर्व कवींनी करून घेतला. गांधी-जींनी राष्ट्राची आत्मिक शक्ति जागृत करून जो उत्साह आणि जी स्फूर्ति व कर्मयोगाची प्रेरणा निर्माण केली तिला रवीन्द्रनाथांनी गौरवशाली भारतीय-संस्कृ-तीच्या रंगांनी रंगवून प्रकाशात आणले आणि अशा प्रकारे कर्माची उज्ज्वल भावना कल्पना-ऐश्वर्याने अलंकृत झाली. युगधर्माने प्रेरित झालेल्या रवीन्द्र-नाथांनी काव्यप्रक्रियेद्वारे जागृत युगातील कवींना सुयोग्य मार्गदर्शन केले.

आधुनिक-युगाच्या तिसऱ्या कालखंडात रवीन्द्र-नाथांचा भारतीय कवितेवर काहींच प्रभाव नाही. त्यांच्याच बंगालमध्ये त्यांच्या कवितेविरुद्ध प्रतिक्रिया निर्माण झाली. तसेच भारतीय भाषेतील काव्यात आपापल्या मर्यादित क्षेत्रात रोमांटिक-प्रवृत्ति विरुद्ध विद्रोह-भावना निर्माण झाली आणि आजही चालू आहे.

गद्य-वाङ्मयात रवीन्द्रांचा प्रभाव कमीच. भारतीय कादंबरीने लवकरच समाजजीवनाची आवश्यकता ओळखून बंगाली कादम्बरीचा अद्भुतरम्य आणि भावुकपणा सोडून गांधी-तत्वज्ञानाने प्रेरित आदर्श-वादाच्या आणि वास्तववादाच्या पार्श्वभूमीवर आपला स्वतंत्र विकास केला. या प्रवृत्तीचे प्रमुख कादंबरीकार हिंदीत प्रेमचंद, गुजराथीत रमणलाल, वसंतलाल देसाई, मराठीत ह. ना. आपटे हे होत. या कादंबरींचा प्रभाव आपापल्या भाषेबाहेर देखील दिसून येतो. पुढे विकृत उपयोगितावादी दृष्टिकोणाविरुद्ध जेव्हा हृदयस्थ कोमल भावनांनी विद्रोह सुरू केला तेव्हा मात्र शरदबाबूंच्या आत्मक्लेश-चित्रण-प्रधान कादंबऱ्यांचा प्रभाव भारतीय कादंबरीने ग्रहण केला. नंतरच्या काळांत मार्क्स आणि फरायडच्या विचारप्रणालीचा व्यापक प्रभाव (बंगाली कादंबऱ्याप्रमाणे) भारताच्या विभिन्न भाषेतील कादंबरी-वाङ्मयावर पडला. अशा प्रकारे भारतीय कादंबऱ्यांच्या विचारक्षेत्रात गांधी, मार्क्स, आणि फरायड इत्यादींचा व कादंबरी-कला क्षेत्रात प्रेमचंद, टॉलस्टाय, शरद आणि लॉरेन्स आदींचा जेवढा प्रभाव आहे तेवढा रवीन्द्रांचा नाही. नाटकाच्या क्षेत्रात देखील तेच. भारतीय नाट्य-साहित्यांस संस्कृतच्या शास्त्रीय परंपरेपासून रोमांटिक-ड्रामा नाट्य-रचनेकडे नेण्यात बंगालच्या द्विजेंद्रलाल राय यांचे कार्य अधिक मोलाचे आहे. होय, भारतीय लघुकथा रवीन्द्रनाथांची अधिक ऋणी आहे. आधुनिक कथा-वाङ्मयात कवित्व, मानव तत्त्वज्ञान आणि प्रतीक-योजना इत्यादींसाठी रवीन्द्रनाथांचा प्रभाव अधिक कारणीभूत आहे. कारण त्याचा व्यापक अनुवाद झाला तो त्यांच्या कथा-साहित्याचा. पुढे त्यांच्या कथा-वाङ्मयाचा व्यापक प्रचार आणि प्रसार झाला. स्वतः प्रेमचंद सारख्या कथाकारांनी आपला दृष्टिकोण भिन्न-असून देखील कथा-वाङ्मयाच्या क्षेत्रात रवीन्द्रनाथांचे ऋण मान्य केले आहे. गद्य-वाङ्मय प्रकारात रवीन्द्र-नाथांचा सर्वात अधिक प्रभाव गद्य-काव्य रचनेच्या क्षेत्रात मानला जाईल. रवीन्द्र-काव्याच्या इंग्रजी गद्यानु-वादाच्या प्रेरणेमुळे भारतांतील जवळ जवळ सर्व भाषेत भाव-प्रधान-गद्य-गीतांचा जन्म झाला. भारतीय वाङ्मयाचा हा नवीन वाङ्मयप्रकार जो संस्कृत कवींच्या नियमानुसार गद्यकाव्यापेक्षा सर्वथा भिन्न होता. रवीन्द्र-काव्यापासून नव्हे तर रवीन्द्र-साहित्याच्या इंग्रजी अनुवादाच्या प्रेरणेने पुढे आला.

भारतीय समीक्षेवर रवीन्द्रनाथांचा प्रभाव नगण्य म्हणावा लागेल. काही विद्वानांचे असे मत आहे की आधुनिक भारतीय समीक्षेत रवीन्द्रनाथांनी पुनः आनंदवादी-मूल्यांची प्रस्थापना केली परंतु हे मत बरोबर नाही. भारतीय भाषेत समीक्षा आणि समीक्षा-शास्त्राचा सर्वात अधिक विकास हिंदीत व मराठीत झाला आणि या दोन्ही भाषेत समीक्षेची शास्त्रीय परं-परा पूर्णपणे अविरत अशी आहे. म्हणून या भाषेतील समीक्षेला भारतीय रसवादाचा खंबीर आधार प्राप्त आहे.





संस्कृत काव्यशास्त्रांत विभिन्न आचार्यांनी शब्दार्थ-चमत्कार आणि भावांची आनंदमय परिणतिविषयी सूक्ष्म व गहन संशोधन करून शेवटी रसाला काव्यात्मा म्हटले आहे. रसाची अनेक प्रकारे व्याख्या करून त्यास आत्मास्वादाच्या स्वरूपात मान्य केले आहे. हिंदी आणि मराठी समीक्षकांनी रस-सिद्धांताची पुनः व्याख्या करून पाश्चात्य समीक्षेच्या आनंदवादी किंवा सौंदर्यवादी मूल्यांशी समन्वय प्रस्थापित केला आहे. शास्त्रावर दृढ श्रद्धा असल्यामुळे या दोन्ही भाषेतील समीक्षकांनी समीक्षेत कल्पना आणि भावुकपणाला विशेष प्रोत्साहन दिले नाही. सैद्धांतिक दृष्टीने रवीन्द्रनाथांची समीक्षा भारतीय रसवाद आणि पाश्चात्य रोमांटिक-समीक्षेपासून प्रभावित आहे. ते काव्यक्षेत्रांत ' रसो वै सः ' ला मान्यता देणारे आहेत. त्यांनी सौंदर्याला शिव आणि सत्यापासून अलग करून पाहिले नाही. वाङ्मयांतील त्यांची आनंद-वादी कल्पना मांगल्य-भावनांनी ओतप्रोत आहे. नैतिक-मूल्यांवर त्यांची दृढ श्रद्धा आहे परंतु ही नैतिक-मूल्ये आत्म-रसात न्हालेली आहेत. कोरा उपयोगितावादी दृष्टिकोण रवीन्द्रनाथांनी जीवनात आणि म्हणून काव्यांत निषेधात्मक मानला आहे. युगधर्मानुसारी व्यापक सांस्कृतिक मूल्यांच्या आधारावर भारतीय रस-कल्पनेचा विस्तार करून तिला पाश्चात्य स्वच्छंदवादी समीक्षा-पद्धतीची जोड देऊन मांडणी केली. त्यांची व्यावहारिक समीक्षा केवळ सृजनात्मक आहे– शकुंतला, मेघदूत इत्यादींच्या आध्यात्मिक किंवा अर्ध-आध्यात्मिक प्रेमा-ख्यानांत कवि-कल्पनांचाच पसारा फार. सारांश, रवीन्द्रनाथांची समीक्षा अशास्त्रीय आणि बहुधा कल्प-नात्मक आहे. याच कारणास्तव आचार्य शुक्लांनी त्यांचा विरोध केला आणि शास्त्रीय समीक्षेचे स्वरूप प्राप्त करून दिले. हिंदीचे छायावादी कवि, विशेषतः महादेवींचे सिद्धांत प्रतिपादन रवीन्द्रनाथांशी जुळणारे आहेत. त्यांच्या प्रेरणेचाही तो परिणाम असू शकतो. महा-राष्ट्राच्या समीक्षकांची प्रतिभा तर अधिकच शास्त्रनिष्ठ आहे. तेथील समीक्षकांनी भारतीय व युरोपीय काव्य-सिद्धांतांचे अत्यंत गंभीरपणे विवेचन-विश्लेषण केले आहे. परंतु त्यांच्या समीक्षेचा आधार काव्यशास्त्र, मानसशास्त्र आणि तत्वज्ञान असून कल्पना आणि भावुकपणाला त्यांनी स्थान दिले नाही. अशा प्रकारे आधुनिक काला-तील भारतीय समीक्षा आपल्या मूळ स्वरूपांत देश-विदेशांतील विभिन्न मूल्यांना आणि तत्वांना ग्रहण करून देखील शास्त्रीय मार्गापासून विचलित झाली नाही. तिने कालिदास आणि रवीन्द्रनाथ यांच्या पेक्षा भरत, भामह, आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त व मम्मट तसेच अरिस्टाटल, अर्नाल्ड, क्रोचे आणि अधिक व्यापक म्हणजे मार्क्स आणि फ्रायड यांनाच प्रमाणभूत मानले आहे. शेवटी माझे कांहीं निष्कर्ष :—

(१) भारतासारख्या बहुभाषी देशात कोण्या एका भाषेच्या कवीचा जितका प्रभाव असू शकतो, अनुकूल परिस्थितिमुळे रवींद्रनाथांचा भारतीय-वाङ्मया-वरील प्रभाव त्यापेक्षा अधिक मानणे क्रमप्राप्त आहे. परंतु प्रभावाच्या प्रेरक शक्तींना अलग अलग करून पाहणे सोपे नाही. कारण स्वतः रवींद्रनाथांची काव्य-वैशिष्टये देशविदेशातील विभिन्न क्रियाप्रक्रियांनी निर्माण झाली आणि त्यांच्या समकालीन कवींना तसेच नंतरच्या कवींना ती सहज उपलब्धही झाली, रवीन्द्रनाथांप्रमाणे इतर कवींनी देखील उपनिषदातील आनंदवादाचा, वैष्णव काव्याच्या मधुर भावनांचा किंवा इंग्रजी कवींच्या स्वच्छंदवादाचा किंवा कालिदासाच्या काव्यातील सांस्कृतिक वैभवाचा उपयोग केला आहे. प्रारंभी काही ठिकाणी हा प्रभाव रवीन्द्रनाथांच्या माध्यमातून आला खरा परंतु त्या माध्यमाची नंतर आवश्यकता राहिली नाही.

(२) आधुनिक भारतीय वाङ्मयाने अनेक सामाजिक–सांस्कृतिक कारणांनी पाश्चात्य रोमांटिक–काव्याचा प्रत्यक्ष प्रभाव ग्रहण करून ज्या स्वच्छंदवादी-काव्य–प्रवृत्तीस जन्म दिला. रवीन्द्रनाथ तिचे निर्माते नसून त्या प्रवृत्तीचे अग्रणी होते. आपल्या अलौकिक प्रतिभेमुळे त्यांनी रोमांटिक–काव्य–प्रवृत्तींच्या प्रेरक शक्तीला भारतातील इतर स्वच्छंदवादी कवींपेक्षा अधिक शीघ्रतेने आत्मसात केले होते. नवीन स्वच्छंद अनुभूतींना आणि रहस्यमय–जिज्ञासांना मूर्त रूप देण्यासाठी ज्या माध्यमाची अपेक्षा होते ते रवीन्द्र-नाथांच्या समृद्ध काव्य–प्रतिभेच्या रूपाने प्राप्त झाल्या-मुळे नंतरच्या कवींचा मार्ग सुकर झाला.

(३) सामान्यपणे २०व्या शतकाचे प्रातिनिधिक जीवन तत्त्वज्ञान म्हणजे मानवतावाद त्याचे प्रमुख भाष्यकार गांधीजी व रवीन्द्रनाथ हे होत. गांधीजींनी





जेथे अनुभवाच्या व व्यवहारवादाच्या निकषावर मानवी सत्यांचा साक्षात्कार करण्याचा प्रयत्न केला त्याठिकाणी रवीन्द्रनाथांनी कल्पनेचा आधार घेतला. दोघांच्या मानवतावादाची परिणती भौतिक मर्यादांना पार करून आत्मवादात होते. परंतु तरीदेखील दोघांचा दृष्टिकोण भिन्न आहे. गांधींचे तत्त्वज्ञान निरानंद तर रवीन्द्रांचे तत्वज्ञान ओतप्रोत आनंदवादी. युगधर्माचे हे दोन द्रष्टे समकालीन वाङ्मयाला प्रभावित करीत गेले. गांधीजींची दृष्टि आदर्शवादी व धार्मिक होती. म्हणूनच वाङ्मयाच्या क्षेत्रात त्यांच्या प्रभावाने प्रबळ लोकमांगल्यांची प्रस्थापना झाली आणि लोक-कल्याण हेच साहित्याचे ध्येय मानणाऱ्या प्रेमचंदसारख्या साहित्यकारांनीं आपल्या वाङ्मय कृतीत त्याची अभिव्यक्ति केली. दुसरीकडे कल्पनारम्य व भावनाप्रधान कवि-लेखकांचे गांधींच्या एकांगी-उपयोगितावादी-निरानंद कला-तत्वज्ञानामुळे समाधान झाले नाही. अशांचे मार्गदर्शक मात्र रवीन्द्रनाथ होते. अशा प्रकारे रवीन्द्रनाथांनी एकीकडे स्वच्छंदवादी व रहस्यवादी काव्यप्रवृत्तींना व दुसरीकडे राष्ट्रीय व सांस्कृतिक काव्यपरंपरेला प्रभावित केले.

(४) गद्य-वाङ्मयावर रवीन्द्रांचा प्रभाव फारच कमी. त्यांच्यापेक्षा शरदबाबूंनी भारतीय कादंबरीला व द्विजेंद्रलाल रॉय यांनी भारतीय नाट्य-कलेला अधिक प्रभावित केले. जेव्हा या दोन कलाकारातील सदोषता स्पष्ट झाली तेव्हा भारतीय कादंबरीकार व नाटककार पाश्चात्य वाङ्मयाच्या प्रत्यक्ष परिचयात आले होते. इतकेच नव्हे तर बंगाली-साहित्यकारांनी रवीन्द्रनाथ आदींकडे दुर्लक्ष करून दुसऱ्या दिशेकडे प्रवृत्त झाले होते.

(५) सारांश, रवीन्द्रनाथांनी भारतातील साहित्यिक वातावरणाच्या नव-निर्मितीत सक्रिय साहाय्य करून प्रत्यक्ष प्रभावापेक्षा प्रेरणा देण्यानेच कार्य केले. त्यांचा प्रत्यक्ष प्रभाव भारतीय कवींच्या प्रारंभिक अवस्थेत प्रत्यक्ष दिसून येतो नंतर प्रत्येक भाषेतील समर्थ कवींचा स्वतंत्र विकास झाला आणि अशा कलाकृतीही निर्माण केल्या. ज्या रवीन्द्रनाथांच्या श्रेष्ठ कलाकृतींच्या समकक्ष असू शकतील. रवीन्द्रनाथांचे संपूर्ण कार्य इतके विपुल व महान आहे की आधुनिक भारताचा अन्य कोणताही कवि त्यांची बरोबरी करू शकणार नाही. परंतु या कालखंडात बऱ्याच समृद्ध भाषेतून अशा प्रतिभा निर्माण झाल्या ज्यांचे कार्य एकत्र केल्यास कमी महत्त्वाचे ठरणार नाही. आजच्या जागृत समीक्षकांचे हे कर्तव्य आहे की राजकीय प्रचारापासून दूर राहून संतुलित व अनासक्त बुद्धीने इतर प्रतिभांचे अवमूल्यन न करता आधुनिक भारतीय वाङ्मयाच्या विकासात रवीन्द्रनाथांच्या काव्याचे मूल्यांकन करण्याचा प्रयत्न करावा. विश्वकवींना श्रद्धांजलि अर्पण करण्याचा हाच सर्वश्रेष्ठ मार्ग आहे. अभावात भावसंशोधनाचा वृथा प्रयत्न करू नये. अनुमानाच्या आधारावर इकडचे तिकडचे त्यांचे उद्गार एकत्रित करून अवास्तवपणे हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे की आमच्या आधुनिक-वाङ्मयात जे काही सुंदर नि उदात्त आहे ते सर्व रवीन्द्रनाथांचे आहे असे म्हणणे हा घोर साहित्यिक अपराध होईल.





श्री. सुदाम सावरकर

श्री तुकारामांचा एक महत्त्वाचा अभंग

' पूर्णबोधा'च्या प्रारंभी

संत तुकारामांचे बहुतांश अभंग म्हणजे त्यांचे आध्यात्मिक आत्मचरित्रच ! परंतु लौकिक दृष्टीने त्यांचे आत्मचरित्र कथन करणारे अभंग मात्र गाथेत अत्यंत अल्प आढळतील. ' माघ शुद्ध दशमी पाहुनि गुरुवार ' यासारखे कालखुणा उमटलेले तर विरळाच ! परंतु असे बहुधा सर्वच अभंग संशोधकांनी पुरेपूर पिंजून काढले आहेत. तथापि रूपकांची खोळ पांघरल्यामुळे असलाच एक उपयुक्त अभंग अभ्यासकांची तीव्र दृष्टी चुकवून आजवर गाथेत छपून बसला आहे असे मला वाटते. चिकित्सकांच्या चिंतनासाठी व चर्चेसाठी त्यावर विचार करण्याचा येथे विनम्र प्रयत्न करीत आहे.

" स्वामींनी स्त्रीस उपदेश केला ते अभंग, " ' स्त्रीभ्रतारसंवाद ' किंवा ' पूर्णबोध ' या शीर्षकाखाली निरनिराळ्या गाथ्यांमधून सामान्यतः एकादश अभंगांचा एक सलग संच दिलेला आढळतो (पहा– सरकारी गाथा, पृ. ३४२ ते ३४४) त्यातील पहिला अभंग गूढ वा कूट स्वरूपाचा वाटत असला तरी तो ऐतिहासिक दृष्ट्या फार मोलाचा आहे असे मला वाटते, तो समग्र अभंग असा—

" पिकल्या शेताचा आम्हा देतो वाटा ।
चौधरी गोमटा पांडुरंग ॥
सत्तर टके बाकी उरली मागे तो हा ।
मागे झडले दहा आजिवरी ॥
हांडा भांडी गुरे दाखवी ऐवज ।
माजवरी बाजे बैसलासे ॥
मज यासी भांडता जाब नेदी बळे ।
म्हणे एका वेळे घ्याल वाटा ॥
तुका म्हणे स्त्रिये काय वो करावे ?
नेदिता लपावे काय कोठे ! "

विष्णुबुवा जोग व पांगारकर

ह. भ. श्री. जोग महाराजांनी[१] प्रस्तुत अभंगाचा सरलार्थ असा दिला आहे की, " उत्तम अधिकारी हा पिकलेल्या शेताचा आम्हाला भाग देतो. पूर्वीपासून आजपर्यंत दहा टक्के बाकी याची कमी झाली व सत्तर टक्के राहिली आहे, ती तो मागतो. माजघरामध्ये बाजेवर बसून हंडा, भांडी गुरे इत्यादि ऐवज तुमच्याजवळ आहे असे दाखवितो. मी याच्याशी भांडावयाला लागलो असता मला बळेच जबाब देत नाही. असे जरी आहे तरी एखादेवेळेस रागाने असे म्हणतो की, आता तुम्ही शेताचा वाटा घ्यालच ? तुकाराम महाराज आपल्या कुटुंबाला म्हणतात की, हे स्त्रिये, आता काय करावे ? याची बाकी न देता कोणत्या ठिकाणी, कसे लपावे ? "

गुरुदेव रानडे यांनी म्हटल्याप्रमाणे " विष्णुबुवा जोगांनी आपले सर्व आयुष्य तुकारामांच्या अभंगांचा अभ्यास करण्यात घालवले. ...... ते वारकऱ्यांमध्ये सर्वात सुसंस्कृत व श्रेष्ठ होते.[२] " परंतु त्यांनी अधिकारवाणीने सांगितलेला हा अर्थ तितकासा स्पष्ट नाही आणि प्रस्तुत अभंगाचा भावार्थ स्पष्ट करणारी अन्य सार्थ गाथा माझ्या तरी पाहण्यात नाही. ह. भ. पांगारकरांनी मात्र या अभंगाचा अर्थ उकलून दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते लिहितात[३]– " पांडुरंग हा क्षेत्राचा मालक आहे, हा भला आहे, याने हा नरदेह आमच्या वहिवाटीला दिला आहे. दयाळू सावकाराप्रमाणे तो आपल्या कुळाला उपाशी मरू देत नाही. आमच्याकडून त्याला ८० टक्के वसूल करावयाचे आहेत, मी आजवर १० दिले आहेत. बाकी ७० टक्के हा मागत आहे. म्हणजे देह हा ८० तत्त्वांचा असून या तत्त्वांचा झाडा करून दिला पाहिजे. यापैकी ५ टक्के म्हणजे कर्मेंद्रिये व ५ टक्के

१. सार्थ तु. ची गाथा (पृ. ४२७).
२. मराठी संतवाङ्मयातील परमार्थमार्ग, पृ. ९७.
३. तुकारामचरित्र; पांगारकर (पृ. ४५२).

म्हणजे ज्ञानेंद्रिये त्याच्या भजनात राबवून मी तेवढ्या-तून मुक्त झालो आहे. दिवाणधारा ८० चा आहे पण त्यातले १० झडले आहेत, बाकीबद्दल त्याचा तगादा लागला आहे. हा बाजेवर म्हणजे हृदयात बसून झडती मागत आहे."

'जुने बाड' व 'भक्तविजय'

ह. भ. पांगारकरांनीच देहू येथील 'एका जुन्या बाडात' आढळलेला आणखी एक अर्थ सादर केला आहे[1] — "पीक = स्वरूप, शेत = भक्ति, आम्हा=चार खाणी चार वाणींच्या जीवास, वाटा= अधिकार, चौधरी=स्थूल, सूक्ष्म, कारण व महाकारण या चौदेहांचा धर्ता, गोमटा=पुरुषोत्तम, पांडुरंग=सगुण. सत्तर टक्के=सत्तर तत्त्वे, दहा=दशप्राण. झडले=सगुण भक्तीस समर्पिले, हंडा=अहंकार, भांडी=पंचभूते, गुरे=इंद्रिये. माजघर=हृदय. बाज=पर्यंक. याशी भांडता जात नेदीबळे = म्ह० सगुणभक्ति मानसपूजेस दशप्राण समर्पिता जीवभाव दिसेनासा जाला. 'शिव मी' तुकोबास बाणले तेव्हा देवाशी तुकोबा भांडले. आम्हाकडे काही बाकी राहिली नाही ऐसी ८० तत्त्वे झडली."

प्रस्तुत अभंगाचा अर्थ लावण्याचा सर्वांत जुना प्रयत्न म्हणून 'भक्त विजया'कडे बोट दाखविता येईल. महिपतींनी आपल्या या ग्रंथात लिहिले आहे[2]—

" मग कांतेसी सन्मुख बैसवून । म्हणे नरदेह हे क्षेत्र जाण । येथे येऊनि केलिया हरिस्मरण । तरी पिकेल दारुण निजभाग्ये ॥ ६२ ॥...ऐसी टक्के दिवाणदारा । देणे लागतो याचा सारा । नाहीतरी काळोजी हुद्देदारा । दाखवी दरारा बहुसाल ॥ ६४ ॥ त्याचेचि भय पावोनी मनी । दहा टक्के टाकिले झाडोनी । बाकी सत्तर त्या लागूनी । ऐवज नयनी दिसेना ॥ ६५ ॥ दहा टक्के म्हणसील कोणते । ते आशंका वाटेल निजचित्ते । तरी दहा इंद्रिये क्षेत्राआत । झडली प्रस्तुत जाण पां ॥६६॥"

श्री. ल. वि. परळकर, वगैरेंनीही 'महिपतीच्या भक्तविजय ग्रंथरूप खिडकीतून पाहून'च या अभंगाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न[3] केला असल्यामुळे त्यातून वेगळे निष्पन्न होणे शक्य नाही. आणि या व्यतिरिक्त वेगळ्या प्रकारचा अर्थ कोणी केला असल्याचे माझ्या तरी पाहण्यात आलेले नाही.

विभिन्न अर्थांचे निरीक्षण

वरील सर्व अर्थांचा विचार करता असे दिसून येईल की, शेताचा अर्थ कोणी नरदेह केला आहे, तर कोणी भक्ती. दहा टक्के म्हणजे 'दशेंद्रिये' असे कोणी म्हणतात तर 'दशप्राण' मानल्याचेही दिसते. सत्तर वा ऐशी ही 'तत्त्वे' असल्याचे प्रायः सर्वांनीच मानले असून ती तत्त्वे कोणती, याचा खुलासा कोणीच करीत नाहीत. चौधरी शब्दाचा अर्थ कोणी 'उत्तम अधिकारी' केला आहे तर कोणी परमात्मा, इत्यादी. प्रस्तुत अभंगाच्या रूपकात्मक स्वरूपामुळे असे विभिन्न अर्थ संभवणे स्वाभाविकच आहे. परंतु या अभंगात विशेष विचारणीय चरण आहे तो दुसरा. त्यातील ८० या अंकाचा उलगडा होणे अत्यावश्यक आहे. ती ८० तत्त्वे आहेत, असेच सामान्यतः सर्वांनी गृहीत धरले असले तरी, त्यांचा खुलासा केला आहे तो फक्त पांगारकरांनीच.

"देह हा ८० तत्त्वांचा आहे" असे पांगारकर म्हणतात. पण याला आधार कोणता ? तुकारामादी संतांना प्रामुख्याने मान्य असलेल्या गीता भागवतादी ग्रंथात वा ज्ञानेश्वरीत तरी ही तत्त्वसंख्या कोठे आढळते काय ? "सात पाच तीन मेळा दशकाचा । छत्तीस तत्त्वांचा मूळ हरी" अशीच या क्षेत्राच्या तत्त्वांची "उखीविखी" हरिपाठात व ज्ञानेश्वरीत (अ. १३) आहे. एकनाथी भागवततही (अ. २२) ८० तत्त्वे सांगितली नाहीत. मग 'नको काही पडू ग्रंथांचिया भरी' म्हणून सुगमतेवर भर देणाऱ्या तुकारामांनी असे घोटाळ्याचे विधान का करावे ? तुकारामांच्या साहित्यात तरी याला अन्यत्र आधार कोठे आहे ?

"काय शरीरापे काम । कृपा साधावया प्रेम" (१४१५)* म्हणून परमार्थात शरीराला गौणत्व देणाऱ्या तुकारामांनी, 'लिगाडाचे मूळ होती पंचभूते'

१. तु. च. पृ. ४५३,

२. भक्तविजय, अ. ४९

३. तु. चरित्र : परळकर (पृ. २९१)

* कंसातील अंक सरकारी गाथेतील अभंगांचे क्रमांक आहेत.

(२६४५) किंवा 'सातापाचाचे गोठले । प्रारब्धे आकारले' (१४१५) असे धावते व ठळकच तत्त्वोल्लेख अन्यत्र केले आहेत. मग येथेच ८० किंवा ७० तत्त्वे कोठून आली ?

दासबोधाचा आधार अनाठायी

या तत्त्वसंख्येच्या शोधार्थ पांगारकरांना 'दासबोधा'चा थाक घ्यावा लागला. पण तेथे तरी त्यांच्या हाती सुखासुखी ८० तत्त्वे लागली का ? ते स्वतःच म्हणतात– "दासबोधात (दशक १७, स. ८–९) तत्त्वांची संख्या ८२ दिली असून त्यांपैकी कारण व महाकारण देह सोडले तर ८० भरते." परंतु हे देह का सोडायचे ? केवळ तत्त्वसंख्या बरोबर आणण्याखेरीज या घरसोडीच्या पाठीशी कोणते सूत्र आहे ? बरे, कारण आणि महाकारण देह सोडून तरी सरळ मार्गाने ८० तत्त्वे जुळतात का ?

"अंतःकरण पंचक, प्राणपंचक, ज्ञानेंद्रियपंचक, कर्मेंद्रियपंचक व विषयपंचक अशी २५ तत्त्वे होतात. २५ सूक्ष्मांची व २५ स्थूलांची मिळून ५२ तत्त्वे झाली. यात स्थूल व सूक्ष्म देह धरले म्हणून ५२ झाली." त्यात स्थाने, अवस्था, भोग, मात्रादी २८ तत्त्वे मिळवून पांगारकरांनी ८० चा कोटा पूर्ण केला.

येथे सहज सुचणारी शंका ही की, सूक्ष्म व स्थूलदेहांची एकूण तत्त्वे हिशेबी घेतल्यावर पुन्हा सूक्ष्म व स्थूल देह म्हणून काही निराळे उरतात का ? ती दोन नावे म्हणजे दोन स्वतंत्र तत्त्वे समजायची का ? तत्त्व-संघात म्हणजेच जर देह तर देहाची पुन्हा स्वतंत्र गणना करणे कितपत योग्य ठरेल ? 'ऐसे हे पंचवीस गुण । मिळोन सूक्ष्म देह जाण" (दा. १७-८-१६) हे समर्थवचन पाहता त्यांचा रोख सूक्ष्म देह हा सव्वीसावा मानण्यास अनुकूल नाही हे तेव्हाच लक्षात येते. शिवाय, अंतःकरणपंचकाचा अंतर्भाव स्थूलातही होऊ शकतो आणि स्थूल व सूक्ष्म देहाची मिळून दोन अंतःकरणपंचके आहेत असे मानणे कितपत सशास्त्र ठरेल ?

वस्तुतः समर्थांचा आशयही तसा नाही. त्यांनी स्थूळाची पंचवीस तत्त्वे सूक्ष्माहून भिन्न दर्शविली आहेत.[1] पृथ्वी आदी पंचमहाभूतांचे प्रत्येकी पाच गुणविकार मिळून पंचवीस तत्त्वे समर्थांनी स्पष्ट केली आहेत. आणि चतुर्देहांच्या स्थानमात्रादी जमेस धरून "अवघी मिळोन व्यांसी तत्त्वे" (दा. १७-९-७) प्रतिपादिली आहेत. अर्थात पांगारकरांचे विवेचन तितकेसे मुळाला धरून नाही. शिवाय त्यांनी कारण– महाकारण देह वगळायला सांगितले, त्याचे औचित्य काय ? या कारण-महाकारणाचा 'झाडा' करण्याची परमार्थात आवश्यकता नसते की काय ? आणि ही सारी घरसोड मान्य करून चालले तरी, तुकारामांनी सर्वमान्य तत्त्वसंख्या डावलून 'दासबोधा'च्या उक्त समासाच्या आधारे मुद्दाम हा अभंग लिहिला असे कोणत्या आधारावर मानता येईल ? तुकारामाच्या 'पूर्णबोधा'च्या काळी 'दासबोध' प्रचारातच काय पण अस्तित्वात तरी आला होता का ? हा प्रश्न तर पांगारकरांच्या वरील तर्कतरूच्या मुळावर कुठाराघातच ठरेल !

समर्थ रामदास हे शके १५६६ पर्यंत या प्रदेशातच मुळी आलेले नव्हते. त्यांचा 'दासबोध' प्रारंभी सप्तदशकात्मकच होता हे संशोधकांनी अंतःप्रमाणांवरून सिद्ध केले आहे. "चारि सहस्र सातसेसाठी । इतुकी कलियुगाची राहाटी" (दास. ६-४-७) यावरून सहावा दशक लिहिताना गतकलीची ४७६० वर्षे पूर्ण झाली होती, अर्थात् श. १५८१ साली सहावा दशक निर्माण झाला. आणि तुकाराम तर त्याच्या १० वर्षे आधीच वैकुंठवासी झाले होते. "समर्थांनी आपला वीसदशकी दोनशे समासी दासबोध स्वतःच्या निधनापूर्वी, म्हणजे श० १६०३ च्या मार्गशीर्षात महाराष्ट्राच्या हवाली केला."[2] अर्थात् सतराव्या दशकाचा संबंध तुकारामाशी जोडण्याचा पांगारकरांचा प्रयत्न अगदीच निरर्थक ठरतो.

तुकारामांचे पंचीकरण–

पांगारकरांनी दिलेला देहू–वाडातील "सत्तर टक्के= सत्तर तत्त्वे" हा अर्थ असाच मोघम व निराधार आहे. सत्तर तत्त्वांचा उल्लेख कोठेही आढळत नाही. शिवाय 'जेणे नोहे गुंफा कोठे काही ' असा 'सोपा' उपदेश 'अधिकार' पाहून करणारे तुकाराम जिजाबाईस किचकट

१. दासबोध (स. ८ ओ. २४ ते २९, सं. ९ ओ. १२ ते १६).
२. पांच संतकवि : तुळपुळे (पृ. ४५३).





तत्त्वांच्या खोड्यात ओढतील हे संभवनीयही वाटत नाही. आणि या सत्तर व दहाचे तसे काही विशेष तात्त्विक महत्त्व असते तर त्यांनी त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ एखादा अभंग अवश्य जोडला असता. " तुकोबांनी जिजाईस पंचीकरण तोंडी समजावून दिले असले पाहिजे "[१] एवढे म्हणूनच समाधान होण्यासारखे नाही.

तुकारामाच्या अभंगातून ठायी ठायी आलेले " पंचीकरण " अगदी सोपे सुटसुटीत आहे, " पंच-भूतांचा गोंधळ । केला एके ठायी मेळ । लाविला सबळ । अहंकार त्यापाठी ॥ " (१२१६) ' पंच-भूतांचिये सापडलो संधी । घातलोसे बंदी अहंकारे ॥ " (३१३१) किंवा " पंचभूत तुझे तुज । देता काय ओझे मज ॥ आता काही नाही देणे । गेले मीपण रुसून ॥ " (१४२५) इत्यादी वचनांमधून ' पंचभूते व अहंकार ' या मोजक्या व ठळक गोष्टींवरच तुकारामांनी भर दिला आहे. अर्थात् त्यांचा कल ७०–८० चा अनाकलनीय पसारा मांडण्याकडे राहणे स्वाभाविक वाटत नाही.

दहा टक्केच का ?

'मागे झडले दहा' या वचनांशाचा अर्थ महिपती–पांगारकरादिकांनी ' दशेंद्रिये भजनात राबवून त्यापासून निवृत्त होणे ' असा केला आहे आणि देहू–बाडात मात्र ' सगुणभक्ति मानसपूजेस दहा प्राण ' समर्पिण्याची कल्पना आहे. गुदादी इंद्रियांचा भजनाशी कसलाही संबंध सिद्ध करता येत नसला तरी, रूढार्थाने दशेंद्रियांची परिभाषा चालवून घेता येईल. पण भजन–भक्ती केवळ इंद्रियांनीच केली जाते का ? ' सकळा इंद्रिया मन एक प्रधान ' (२८३) ' अवघ्या उपचारा । एक मनचि । ' कारण आहे. म्हणून ' करावी ते पूजा मनेचि उत्तम ' यावर तुकाराम विशेष भर देतात. देवाला सुद्धा नुसता ' बाह्यरंग ' मानवत नाही. " मनोमय पूजा । हेचि पढिये केशिराजा " (७३५) हे जर खरे तर दशेंद्रियांना भक्तीत अतिरिक्त महत्त्व देणे कितपत सयुक्तिक ठरेल ! मानसपूजेत तर दशप्राणांपेक्षाही मनाचे समर्पण अधिक प्रमुख असणार ! मग दशेंद्रिये अथवा दशप्राण एवढ्यांचेच समर्पण झाले असे म्हणण्याऐवजी ' एक मन ' अधिक घेऊन अकरा टक्के अथवा अंतःकरण पंचकासह पंधराटक्के ' झडले ' असे तुकारामांनी का म्हणू नये ? हा प्रश्न मनात खटकत राहतो.

' संकेतकोश ' व श्रेष्ठ आचार्य–

माझ्या मते, ' दहा' चा अर्थ नित्याच्या परिपाठानुसार ' दशेंद्रिये ' वगैरे लावण्याकडे चिंतकाचा सहज कल होतो, परंतु विचारांती तो टिकत नाही. आणि तो अर्थ गृहीत धरला तरी ' सत्तर ' ची संगतीही लागत नाही. कित्येक अंकांशी काही धार्मिक संकेत निगडित झालेले आहेत हे खरे ! तुकारामांनी देखील तसल्या संकेतांचा उपयोग केलेला दिसून येतो. " बाराही सोळा गडियांचा मेळा । सतरावा बसवंत खेळिया रे ! " (१९१) किंवा " पचविल्या खाणी चौऱ्यांशीच्या " अशी आणखीही उदाहरणे देता येतील. परंतु ' सत्तर ' वा ' ऐंशी ' अंकाशी संबद्ध संकेत वा उल्लेख गाथ्यात अन्यत्र आढळत नाहीत अन्य पारमार्थिक ग्रंथात देखील यांचा अभावच आहे. इतकेच काय पण श्री. श्री. हणमंते यांचा ' संकेत-कोश ' (पृ. २३५) पाहिला तरी ' चौसष्ट ' कला व चांगदेव ' पासष्टी ' यावरून त्यांनी एकदम ' बहात्तर ' यक्षप्रश्नांवर उड्डाण घेऊन ' चौऱ्यांशी ' आसने सुरू केल्याचेच दिसून येते. अशा स्थितीत " सत्तर टक्के बाकी उरली मागे तो हा । मागे झडले दहा आजवरी " या चरणाचा समाधानकारक अर्थ काय लावायचा हा एक यक्षप्रश्नच ठरतो.

संतवाङ्मयातील ' मधुराभक्ति ' प्रकट करणारे व तुकारामाचा सार्थ गाथा संपादणारे डॉ. प्र. न. जोशी, तुकाराम गाथेचे संशोधन करीत असलेले प्रसिद्ध इतिहास–संशोधक प्रा. न. र. फाटक आणि महानुभाव वाङ्मयाचे व इतिहासाचे साक्षेपी संशोधक कुलगुरु डॉ. कोलते यांच्यासारख्या विद्वद्रत्नांचे लक्ष सदहू अभंगाकडे वेधून घेण्याचा मी प्रयत्न केला. परंतु वरील संकेतांचे संतोषजनक स्पष्टीकरण मला कोठूनही मिळविता आले नाही. " पांगारकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे तुकोबांच्या अभंगांचा अर्थ परंपरेला धरून चालणारांना जसा कळतो तसा इतरांना कळत नाही......

१. तुकारामचरित्र : पांगारकर (पृ. ४५३).

सांप्रदायिकांच्या मदतीशिवाय जे अभंगांचा अर्थ लावू जातात ते खोड्यात पडतात." [१] ही सूचना दृष्टीपुढे ठेवून आजचे वैष्णवाग्रणी व विद्याचार्य ह. भ. सोनोपंत दांडेकर यांचा कानोसा याबाबत घेण्याचा देखील मी प्रयत्न केला. त्यांना केलेल्या विनंतीचे उत्तर मोठ्या तत्परतेने, आस्थेने व तितक्याच मोकळेपणाने त्यांनी दि. २५-१०-६५ ला पंढरपुरावरून पाठविले; ते असे "योगायोग असा की कालच या अभंगाची चर्चा आम्ही करीत होतो व कै. ह. भ. प. पांगारकरांचे 'तुकारामचरित्र' आणून त्याचा अर्थ वाचला. खरे लिहायचे म्हणजे तो वाचून आमचे समाधान झाले नाही; व कळविण्यास विषाद वाटतो की, आमचे समाधान होईल असा अर्थ आम्हाला अजून लागला नाही...... "

वरील अभंगाचा समाधानकारक अर्थ थोरा-मोठ्यांनाही न गवसण्याचे कारण माझ्या मते हे आहे की, रूढ पारमार्थिक शब्द-संकेतांच्या चाकोरीतूनच ते या अभंगाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करतात. त्यामुळे यातील साधा सरळ आशय अवघडून जातो; अर्थ लावणारा गोंधळतो.

संकेत-भक्तीने केलेला घोटाळा–

काहीतरी गूढार्थाची कल्पना करून ठरीव प्रथेचा मागोवा घेत अर्थ लावल्यास तो कसा चुकतो याची आणखीही उदाहरणे 'पूर्णबोधा'तच मिळतील. उदाहरणार्थ 'हंडा भांडी गुरे' या प्रस्तुत अभंगातील वचनांशाचा अर्थ देहू-वाडात 'हंडा= अहंकार, भांडी= पंचभूते, गुरे= इंद्रिये' असा केला आहे. वस्तुतः त्यांचा अर्थ 'घरातील सामानसुमान किंवा त्यांची आसक्ति' एवढा साधासुधाच आहे. कारण 'पूर्णबोधा'तच तुकारामांनी म्हटले आहे (१९८७)–

"म्हणे मेली गुरे, भांडी नेली चोरे।
नाहीत लेकुरे जाली मज ॥
आस निरसूनि कठिण हे मन।
करी वो समान वज्र तैसे ॥"

गुरे, भांडी व मुले यांची आशा सोड, हाच भाव येथे स्पष्ट नाही का ? रुळलेल्या चाकोरीतून अर्थ केल्याने घोटाळा उत्पन्न झाल्याचे दुसरे उदाहरण या पहिल्या अभंगातीलच अंतिम चरणाचे. 'नेदिता लपावे काय कोठे ?' या वाक्यांशाचाच विस्तार तुकारामांनी पूर्णबोधाच्या पुढील अभंगांमधून 'पुरविली येणे पाठी माझी' (१९८५), 'दूत ते लागती याचे पाठी' (१९८२), 'देखोनिया त्यांचा अवघड मार। कापे थरथर जीव माझा' (१९८६) आदी वचनांद्वारे केलेला आहे. यात दृग्गोचर होणारी भीती ही कोणासंबंधीची ? परळकर म्हणतात– यात "यमदूतांचे भय, त्यांच्या हातून निसटण्याची अशक्यता" आदी दिसून येते. [२] "वासनेमुळे यमदूत फास घालतात. त्यांचा मार आठवताच कापे थरथर जीव माझा" [३] असेच पांगारकरही लिहितात. "नाहीतरी काळोजी हुद्देदार। दाखवी दरारा बहुसाल ॥ त्याचेचि भय पावोनि मनी। दहा टक्के टाकिले झाडोनि ॥ ... धर्मदूताचा अवघड मार। देखोनि जीव कापे थरथर ॥" [४] असाच अर्थ महीपतींनीही केला आहे. वस्तुतः यम अथवा काळ यांना या वचनात कोठेही थारा नसून त्यांचे दर्शन लेखकांना घडले ते केवळ रूढीमुळे ! भजनात मन-प्राणेंद्रिये रंगलेल्या तुकारामाला काळाचे भय कसले ? 'काळाचिया सत्ता ते नाही घटिका। वैकुंठनायका आठविता' (१४६७) "कुळीची कुळदेवता। तुका म्हणे आम्हा माता। काय भयभूता। यमदूताचे ? ॥" (४१९) अर्थात् तुकारामांनी येथे जो भयाभास निर्माण केला तो केवळ व्याजोक्ती अलंकारात जमा होणारा आहे. ईश्वराची सर्वव्यापकता व सर्व समर्थताच त्यातून व्यक्त होत आहे.

"धवळले जगदाकार। अंधार तो निरसला।"

–असा दिव्यानुभव प्राप्त झाल्याने 'अवघे एक राज्य' होऊन 'लपावे कोठे ?' असा गोड पेच तुकारामांना पडला आहे. यात संसाराचे वा यमाचे भय नसून हा ईश्वरानंदाचा उद्रेक आहे !

---

१. परळकर : तुकारामचरित्र (पृ. २५८).
२. परळकर : तुकारामचरित्र (पृ. २९६).
३. पांगारकर : तु. च. (पृ. ४५३).
४. भक्तविजय, अ. ४९.

अनुक्रमणिका





" संसाराच्या भेणे । पळो न लाहेसे केले ।।
जेथे तेथे आपण आहे । आम्ही करावे ते काय ?
एकांतासी ठाव । तिन्ही लोकी नाही वाव ।। "
(१७८९)

—अशा अन्य अभंगांमधूनही या भावाची प्रतिबिंबे गाथेत मिळतात. 'पूर्णबोधा' तील दूत हे यमदूत नसून ऋग्वेदात* व अथर्ववेदात* ठिकठिकाणी उल्लेखिलेले 'देवानां स्पशः' म्हणजे देवांचे हेर येथे अभिप्रेत आहेत. 'दूत ते लागती याचे पाठी' हा तुकारामांनी अभावितपणे केलेला वेदानुवाद असून त्यातील 'याचे' हे पद 'चौधरी गोमटा पांडुरंग' याजकरिता आलेले आहे. परंतु रुढीच्या आहारी गेल्यामुळे बहुतेकांचे या गोष्टीकडे अगदी दुर्लक्ष झाले हे उघड आहे !

परळकर व तुकारामांची प्रगती

'दहा टक्क्यां'च्या बाबतीत देखील असाच परंपरागत दृष्टिकोन नडला. परळकरांनी परमार्थातील प्रगतीच्या मोजमापाकडे या टक्केवारीचा संबंध जोडला आहे. [१] ते लिहितात- "हे (पूर्णबोधाचे) अभंग लिहिले त्यावेळी परमार्थमार्गात तुकोबांची फारशी गती झाली नव्हती, त्यांनी फक्त दहा टक्क्यांची फेड केली होती. सत्तर टक्क्यांची फेड त्यांना करावयाची होती, असे तुकोबांनी स्पष्ट शब्दांनी सांगितले आहे. " परंतु पूर्णबोधातील तुकारामांचे ईश्वरानंदाचे हेलावे पाहता परळकरांचा हा तर्क अगदीच चूक ठरतो. पूर्णबोधाच्या दहाव्या व अकराव्या अभंगात तुकारामांनी स्पष्ट म्हटले आहे की "जगाला जीवाहून प्यार असलेले धन आम्हाला पाषाणाहून तुच्छ वाटते. प्रापंचिक सुखाची गरज उरली नाही; भूकतहान निश्चळ झाली; मनाची धाव ठायीच खुंटली आणि जन—वन समान झाले. हे सर्व कशाच्या बळावर ? आम्हाला सुख-दुःखाचा वाराही न लागू देणाऱ्या ईश्वराच्या ! तो माझ्या अगदी जवळ असून त्याने माझा खराखुरा अंगीकार केला आहे ! " किंचित् सुख थुंकून 'परमानंद' पावलेल्या तुकारामांची ही छाती-ठोक भाषा काय 'परमार्थ—मार्गात फारशी गती' न झाल्याची द्योतक आहे ?

वास्तविक तुकारामांच्या प्रौढ रचनेतच आढळून येणारी भावगर्भ उपरोधछटा व श्लेषात्मक वाक्यांशांची मौज 'पूर्णबोधात' सर्वत्र विखुरलेली दिसते. 'नागविणे', 'भिकारी करून मोकळा सोडणे', 'जाणून नेणते होणे', 'जीवे न सोडणे', 'पाठी पुरविणे', 'जीव वित्ता साटी करणे' इत्यादी वाक्प्रचारांमधून तुकारामांनी वक्रगतीने - व्याजशैलीने परमार्थाची बहार उडवून दिली आहे. परंतु वरपांगी देवाची निष्करुणता व आपली भयार्त दशा यांचा गडद आभास त्यांनी यशस्वीपणे निर्माण केल्यामुळे, त्यांच्या उच्चतम भूमिकेची कल्पना त्यातून सहजी येत नाही व ही रचना अपक्व दशेतील असावी असा गैरसमज उत्पन्न होतो.

शेत, पीक, धनको व बाकी—

वस्तुतः पहिल्याच अभंगाच्या प्रथम पंक्तीतच त्यांनी मोठ्या मार्मिकपणे आपल्या परिपूर्णतेचे सूचन केले आहे. " पिकल्या शेताचा आम्हा देतो वाटा " यात, आम्हांला काहीही प्रयास करावे न लागता तो परमात्मा आयते सुख देतो व हाच गर्भितार्थ नाही का ? तुकारामांचे 'शेतावरील रूपकात्मक अभंग' व इतर अभंग पाहता त्यांनी शेताचा अर्थ नरदेह असा केलेला (११४९) दिसतो. 'नाम विठोबारायाचे' (११४७) आणि 'पिकली हे वाचा रामनामे[२]' इत्यादी अभंगांतून वाचा व नाम यांना देखील शेत म्हटले आहे. 'पीक पिकले ठायीचे,' 'निज आले हाता', 'पिकला नारायण' (२०१०) 'पिकले स्वरूप' (२००७) व 'गोविंदे गोविंदु पिकविला' इत्यादी वचनांतून परमात्म स्वरूपाचा अनुभवानंद यालाच त्यांनी 'पीक' म्हटले असून 'प्रेम पिकले अपार' किंवा 'प्रेमपीक बहु झाले । लुटा विठ्ठल पाऊले'[३] इत्यादी अभंगात प्रेमसुख—भक्तिसुख हेच पीक मानलेले आहे. या सर्वांचा इत्यर्थ एवढाच

* ऋ. १०-१०-८, ७-६१-३, ४-४-३; अथर्व- ४-१६-४.
१. तु. चरित्र (पृ. २९५)
२. तुकारामतात्यांचा गाथा-(१९५८, २०३४,)
३. सदर गाथा (३५३४)





की, ' मनुष्य-देहाऐसी उत्तम जोडी ' जोडल्यावर ' हरिनाम सादरे ' घेऊन ' सुखाची भांडारे ' भरावी (२०६८) अर्थात् ' पिकवावे धन । ज्याची आस करी जन ।। पुढे उरे खाता देता " (१८९४) या अभंगानुसार सर्व लोक ज्या प्रेमानंदासाठी तळमळत आहेत ते धन पिकवून सर्वांना लुटून द्यावे, हीच तुकारामाची आंतरिक इच्छा होती ! " पिकल्या शेताचा आम्हा देतो वाटा " यात तिचेच साफल्य दिसून येते.

" जाले पीक आता अवघा सुकाळ ।
घेऊ अवघा काळ प्रेमसुख ।।
जाली आरणुक अवघियापासून ।
अवघा गेला सीणभाग आता ।।
अवघा जाला आम्हा एक पांडुरंग ।
आता नाही जग माझे–तुझे ।। (२००१)
" सत्तेचे भोजन समयी आतुडे ।
सेवनही घडे रुचिनेसी ।।
वर्मे श्रम नेला जाले एकमय ।
हृदयस्थी सोय संगजाला ।।
तुका म्हणे धनी ऐसा जालो आता ।
करीन ते सत्ता माझी आहे ।।

इत्यादी अभंगांमधून जे परमतृप्तीचे पूर्णोद्‍गार ऐकू येतात (२५६७) तेच पूर्णबोधाच्या प्रथमपंक्तीत एकवटलेले नाहीत का ? " आम्ही आइते जेवणार " (४०३८) " उत्तम घालावे आमुचिये मुखी " (१७०४) किंवा " खावे ल्यावे द्यावे । जमाखर्च तुझ्या नावे " (१९०२) इत्यादी अभंगातील पूर्णप्राप्तीचा आनंद व अधिकार ' पूर्णबोधा 'तील तुकारामांचे अंगीही तितकाच आहे ! इतकेच की त्यांनी येथे स्वतःकडे रिणकोची भूमिका घेतली आहे; त्यामुळे ' माजघरी बाजे ' बैसलेला अर्थात् ' हृदय-संपुष्टी ' साठविलेला परमात्मा तुकारामांवर सत्ता चालविताना दिसतो, म्हणून तुकारामांचे पूर्णत्व झाकोळले आहे. उलट ' दिवाळखोर नारायण ' या पंढरपूरप्रतीतील रूपकात तुकारामांनी धनकोची भूमिका घेतल्यामुळे –

" माजघरी दडे हरी । मायातडकी आड करी ।।
धनको नाम तुकावाणी । रिणको नाम विठ्ठलधनी । "

–असे तुकारामांचे पूर्णत्व प्रकर्षाने प्रकट झाले आहे. अर्थात् ही सारी रूपकांची माया–शब्दांची किमया आहे. तुकारामांच्या आध्यात्मिक अधिकाराची न्यूनाधिकता त्यावरून तिळमात्र सिद्ध होत नाही.

याप्रमाणे तुकारामांनी देह–शेत भक्तीने पिकवून ' आनंदाच्या कोटी ' साठविल्या होत्या. त्यांना परमात्मसुख ' अंतर्बाही ' झाले होते आणि ते ' निश्चितीने विसावा ' पावून ' कृतकृत्य ' झाले होते. ही गोष्ट एकदा मान्य केली; अर्थात् या पूर्णबोधाच्या अभंगात तुकारामाची पूर्णानुभूतीच काहीशा वेगळ्या रूपकाच्या परिवेषात प्रकटली आहे हे एकदा दृढ धरले की ' मागे झडले दहा ' याचा अर्थ केवळ दशेंद्रियादिकांचे समर्पण असा संकुचित करून चालणार नाही. तसेच परमार्थ-मार्गात त्यांची ' गति ' अजून ' सत्तर टक्के ' उर्वरित असल्याचेही मानता येणे शक्य नाही.

शिवाय टक्क्यांची परिभाषा ही शंभराशी संबद्ध असायला हवी, येथे ' दहा टक्के ' प्रगती होऊन सत्तर टक्के उरावी याचा अर्थ तरी काय ? बाकीचे वीस कोठे गेले ? आणि ' काया वाचा मन गहाण ' ठेवून भक्ती करणाऱ्या व ईश्वराचे नित्यसान्निध्य अनुभवणाऱ्या ' प्राप्तार्थ ' तुकारामांना देहाच्या तत्त्वांचा झाडा करण्याची ' उरी उरणे ' तरी शक्य आहे का ? " द्यावयासी आता नाही तोळा मासा । आधील मवेशा तुज ठायी ।। तुका म्हणे तुझ्या खती जे गुंतले । करुनी आपुले घेई देवा ! " (१०१२) या अभंगानेच त्या प्रश्नाचे उत्तर देता येण्यासारखे आहे. मग " सत्तर टक्के बाकी उरली " याचा अर्थ काय ? माझ्या मते या ओळीचा अर्थ अगदी वेगळ्या दिशेने शोधल्याशिवाय हा गुंता उकलता यायचा नाही !

सत्तर व दहा यांचा स्वाभिमत अर्थ

" शतायुर्वै पुरुषः " या वेदसूत्रानुसार नरदेहाची आयुर्मर्यादा सामान्यतः शतवर्षांची धरली जाते " शत गणिले ते अर्ध रात्रि खाय " (४३०) असे तुकयाबंधु कान्होबा म्हणतात. स्वत: तुकारामांनी सुद्धा या शतवर्षांचा हिशेब दिलेला आहे –

बारा वर्षे बाळपण । तेही वेचले अज्ञाने ।
ऐसा जन्म गेला वाया । न भजता पंढरिराया ।।
बाकी उरली अठ्ठ्याशी । तीस वेचली कामासी ।।





बाकी उरली आठावन । तीस वेचली ममतेने ॥
बाकी उरली आठावीस । देह गेह विसरलास ॥
तुका म्हणे ऐसा झाडा । संसार हा आहे थोडा ॥
(४२४७)

–परंतु हा संपूर्ण शतवार्षिक संसारच तुकारामांनी प्रभुचरणी ' संकल्पिला ' होता. भगवंताच्या ऋणपरिहारार्थ ' जालो उतराई शरीर संकल्पे ' (२५३८) म्हणणाऱ्या तुकारामांनी आपले संपूर्ण जीवनच भगवद्‌भजनी समर्पित करण्याचे योजिले होते. " आयुष्याच्या या साधने । सच्चिदानंद पदवी घेणे " हे त्यांचे ध्येय होते. ' स्वरूपसिद्धी ' व ' हरिनामी नित्यसमाधी ' प्राप्त करून " काळसार्थक " (४४७०) करण्यासाठी " दिवसवोटी आम्ही धरियेले माप । वाहतो संकल्प स्वहिताचा ॥ " (१८६१) असे तुकाराम म्हणतात. " कृपलाचे परी । लेखा पळ निमिष वरी । " करीत प्रत्येक दिवस ' हुजरातीत रुजू ' करायचा, हा त्यांचा बाणा !

रोजकीर्दी जमा धरूनि सकळ ।
खताविला काळ बराबरी ॥
सावधान तुका निर्भर मानसी ।
साल झाड्यापासी गुंपो नेणे (२४०९)

–याप्रमाणे वार्षिक हिशेबाचा गुंतावळा न ठेवता वरच्यावर त्यांनी हिशेब चुकता केला. तथापि आजवर केवळ ' दहा वर्षे ' च अशी कारणी लागली होती. उरलेले ' सत्तर वर्षा'चे आयुष्य अशाच प्रकारे व्यतीत झाले असते तरच ' देह तुझ्या पायी । ठेवूनि झालो उतराई ' (२१४१) हे वचन सार्थ झाले असते. आणि देहातीत प्रभूशी पूर्ण तादात्म्य साधण्याचा ' वाटा एकावेळी ' मिळाला असता. परंतु हे घडायला फार अवकाश असल्यामुळेच ' तुका म्हणे मग देसी कोण्या काळे ? ' (१८६१) अशी उताविळी करीत तुकाराम प्रेमबळाने देवाशी भांडत होते.

त्यावर ' सारा किंवा दिवाणधारा पूर्ण चुकविला की एकदमच वाटा देऊ ' हे भगवंताचे रोखठोक उत्तर असायचे ! पण हा सत्तर टक्के सारा कसा चुकविता येणार ? ' हाथ लिया नही तेरा घास ' अशी या आयुष्याची अनिश्चितता ! ' क्षणभंगुर हे जाता न लगे वेळ ' तेव्हा संकल्पपूर्ती कशी व्हावी ?

पूर्णबोधाची पृष्ठभूमि–

' माजघरी बाजे ' बसलेला हृदयस्थच त्यासाठी सोडवणुकीचा मध्यमार्ग सुचवितो की, ' हांडा–भांडी गुरे ' आदी उरलेला ' ऐवज ' देऊन या रूपाने सत्तर टक्क्यांची फेड आजच करा; आणि आपला पूर्ण वाटा घ्या ! आयुष्याच्या बदली ऐवज ? नाही ! आपल्या उर्वरित जीवनाच्या बदली स्वपत्नीचे वर्तमान जीवन ! संसारत्याग करून आपणच भजन करीत राहिल्यास ' त्यागे भोग माझ्या येतील अंतरा । मग मी दातारा काय करू ? ' आणि प्रपंच करायचा तर ' पतनासी जे नेती । तिचा ' संग काय उपयोगी ? " उभय भाग्यवंत तरीच समान । स्थळी समाधान तरीच राहे ॥ " (४४७४) यासाठी ' हांडा–भांडी–गुरे ' आदींच्या आसक्तीत गुंतलेले ' स्वपत्नीचे जीवन देखील स्वतः-सारखेच ईश्वरार्पण करायला हवे. ' किंचित सुख ' थुंकून ' परमानंद ' अनुभवणारी सहधर्मचारिणी लाभल्यावर मग ' गळा बांधला ' जाण्याच्या भीतीने ' निराळा ' पळण्याची गरजच उरायची नाही.

याच भूमिकेवरून तुकारामांनी जिजाईस परमार्थ-प्रवण बनविण्यासाठी हा ' पूर्णबोध ' केला. " म्हणे मेली गुरे, भांडी नेली चोरे । नाहीत लेकुरे झाली मज " अशी ' बळकट कास ' घालून ' देव पाहावया सायास ' करण्याची प्रेरणा दिली. इतकेच नव्हे तर ' तुजमज तुटी नव्हे या विचारे । सहित लेकुरे राहो सुखे । ' असे आश्वासनदेखील दिले. " तुका म्हणे जना सकळासहित । घेऊ अखंडित प्रेमसुख " या त्यांच्या भूमिकेशी हे सुसंगत असेच होते.

वीस टक्क्यांचा छडा !

तुकारामांनी जिजाईस ईश्वरी लाभासाठी सर्वस्व-त्यागाचा उपदेश देताना वरीलप्रमाणे ओघाने आपल्या भजनानंदात व्यतीत झालेल्या आयुःखंडाचा उल्लेख केला आणि देहशेताच्या रूपकाशी सुसंगत अशीच आयुःस्वरूपी खंडाची वा दिवाणधाऱ्याची कल्पना प्रस्तुत करून त्याद्वारे आपल्या ' पूर्णबोधा'चा उपन्यास केला, असे मला वाटते. ' खंडिले आयुष्य खर्ची लावा माप । खंडाचे स्वरूप प्रांती कळे[1] ' ॥ याप्रमाणे आयुष्य हाच खंड किंवा दिवाणधारा ! पण दिवाणधाऱ्याची

१. तु. तात्यांचा गाथा–४५१४

टक्केवारी ही शंभर या संख्येशी निगडित असता येथे ८० टक्क्यांचाच हिशेब जुळतो हे कसे ? त्याचे उघड कारण हेच संभवते की, तुकारामांच्या आयुष्यांतील पहिली वीस वर्षे ही प्रपंचास अर्पण झाली होती. महिपतीच्या 'संतलीलामृता'नुसार 'एकविसाव्यात विपरीत काळ' येऊन 'पूर्वार्ध संपले !' आणि तुकारामांनी पुढील आयुष्याचा क्षणन्‌क्षण प्रभुचरणी वाहिला ! पण व्यर्थ गेलेल्या वीस वर्षांची वाट काय ? त्याला काहीच उपाय नसल्यामुळे 'मागे नेणपणे घडले ते क्षमा । आता देतो सीमा करूनिया' (२८१) किंवा 'असो मागे झाले । पुढे गोड ते चांगले' (१८१९) असे म्हणणेच अपरिहार्य ठरते ! त्या अनुचित पूर्वकालाचा उल्लेख सुद्धा 'न करावे स्मरण उठोनि माकडाचे । तैसे दुर्जनाचे कथा-काळी' या न्यायाने तुकारामांनी गाळला आहे !

स्वपत्नीस परमार्थमार्गात स्वानुकूल व सहयोगी करून घेण्यासाठी त्यागाची शिकवण तुकारामांनी तिला 'पूर्णबोधा'तून दिली. पण 'हांडा भांडी' वगैरे वस्तूंची आसक्ती का सोडायची, याचे कारण मात्र आपल्या रसिक स्वभावामुळे तुकारामांनी अगदी वेगळेच रूपक रचून प्रस्तुत केले आहे. क्षेत्राधिकारी पांडुरंग चौधरी याचे 'देणे' आपण लागत आहोत हे दर्शविण्यासाठी त्यांनी ओघानेच आपल्या आयुष्याचा उल्लेख टक्क्यांच्या परिभाषेत केला आहे, असे मला वाटते. या दृष्टीने व दिशेने अर्थ लावला तरच प्रस्तुत अभंगाच्या द्वितीय चरणाचा उलगडा समाधानकारकपणे होऊ शकतो. अन्यथा ७० व ८० या अंकांमागील संकेत कोणते ? तुकारामांचे काही स्वनिर्मित तत्त्वसंकेत त्याशी निगडित आहेत असे मानल्यास ते त्यांच्याच अन्य अभंगांमधून का दिसू नयेत ? शिवाय २० टक्क्यांची व्यवस्था कशी लावायची ? या व अशा प्रश्नांची सयुक्तिक उत्तरे सापडायची नाहीत.

वरील आयुर्गणनाविषयक अर्थ घेतला तर, हा 'पूर्णबोध' तुकारामांनी वीस वर्षे प्रपंचात व दहा वर्षे परमार्थात घालविल्यावर म्हणजेच वयाच्या तिसाव्या वा एकतिसाव्या वर्षी स्वपत्नीस केला, असे निश्चितपणे म्हणता येते. यावेळी त्यांची आध्यात्मिक भूमिका पक्क झालेली होती हे 'पूर्णबोधा'च्या स्वरूपावरून निर्विवाद सिद्ध होते. तुकारामांच्या अभ्यासकांनी व संशोधकांनी प्रस्तुत अर्थासंबंधी साधक-बाधक चर्चा करून निष्कर्ष काढल्यास त्याचा तुकारामांच्या जीवनावर नवा प्रकाश टाकण्याच्या दृष्टीने हमखास उपयोग होईल असा मला विश्वास वाटतो.

ग्रंथ-परिचय

'अभिप्राय'

ज्ञानवृद्ध म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी यांच्या प्रदीर्घ व्यासंगाचे एक उत्कृष्ट फल "भवभूति" हे होय. भारताच्या व महाराष्ट्राच्या प्राचीन इतिहासाची साधने साक्षेपाने अभ्यासून त्यांचा उलगडा करणाऱ्या भारतीय पंडितांमध्ये मिराशींचे स्थान मोठे, ते त्यांच्या आंतरराष्ट्रीय कीर्तीस कारण झाले आहे. ते आता ब्याहात्तरीत आले आहेत, प्रकृतीनेही थकले आहेत.

भारतीय प्राचीन साहित्याच्या इतिहासात फार महत्त्वाची भर मिराशींच्या "कालिदास" या ग्रंथाने घातली आहे. अनेक वर्षानंतर आता "भवभूति" या ग्रंथांची तितक्याच तोलामोलाची भर पडली आहे. भवभूति हा महाकवी महाराष्ट्रीय आहे असे मिराशी यांनी सिद्ध केले असल्यामुळे "भवभूति" हा ग्रंथ महाराष्ट्राच्याही प्राचीन वाङ्मयीन इतिहासाचा एक भाग होय, हेही मान्य करावे लागते. भारताचा प्राचीन इतिहास आधुनिक कालातच शास्त्रोक्त पद्धतीने रचला गेला आहे. इतिहास–रचनाशास्त्र भारतीयांना माहीत नसावे असे दिसते व कधीकाळी अडीच हजार वर्षापूर्वी ते माहीत असले तरी ती परंपरा फार पूर्वीच लुप्त झाली, असे म्हणावे लागते. भाषाशास्त्र, व्याकरण, गणित, ज्योतिष, वैद्यक, स्थापत्य, धर्म व अध्यात्मविद्या यात अप्रतिम प्रतिमा प्रकट केलेले प्राचीन भारतीय लोक इतिहास रचनेच्या विद्येत मागेच राहिले. त्यामुळे वर्तमानकाळी प्राचीन राजवंश, राजे, राज्ये, साहित्यकार, कवि, तत्त्वज्ञ,





कलाकार इत्यादिकांचा सविस्तर इतिहास बाजूलाच राहो परंतु निश्चित कालनिर्देशही उपलब्ध होत नाही. आद्य शंकराचार्य यांचा काल ठरविण्याकरिता संशोधकांनी शंभर वर्षे घालविली. इ. स. पू. ५ शे ते इ. स. ८ शे या कालावधीत त्यांचा जन्मकाल मागे पुढे लोंबकळत राहिला. आता कुठे इ. स. आठव्या शतकात स्थिरावल्यासारखा दिसतो. कालिदास, भवभूति इत्यादिकांच्या बाबतीत अनेक शतकांची तफावत संशोधकांच्या मतांमध्ये पडत होती. तात्पर्य भारतीयांच्या प्राचीन इतिहासाची साधने कणाकणाने जमविण्याकरिता पंडितांच्या अनेक पिढ्यांना खपावे लागले आहे. अशा परिश्रमाचे एक उत्कृष्ट प्रतीक म्हणजे मिराशींचा " भवभूति " होय.

कालिदासाचा किंवा भवभूतीचा जन्मकाळ ठरविण्यास काहीच पुरावा मिळत नाही. परंतु साधारणपणे कारकीर्दीचे शतक मोठ्या परिश्रमाने ठरविता आले आहे. त्यातही अजून मतभेद दाखविणारे निघतातच. भवभूतीच्या कारकीर्दीचा किंवा ग्रंथरचनेचा काळ अंतिम व बाह्य प्रमाणांवरून खिस्तोत्तर ७०० ते ७३० मिराशींनी निश्चित केला आहे व त्या बाबतीत मतभेदाला फारशी जागा राहू नये. जन्मकालाची समस्या सुटली नाही किंवा सुटणे शक्य नाही. परंतु जन्मस्थानाची समस्या मिराशींनी सोडविली आहे. ते म्हणजे एकेकाळची वाकाटकांची राजधानी असलेले भंडारा जिल्ह्यातील अमगाव जवळचे पदमपूर (पत्रपूर) होय. याला भवभूतीच्या " महावीरचरित " नाटकात स्पष्ट प्रमाण मिळते. त्या व इतर अनेक भवभूती संबंधाच्या ऐतिहासिक समस्या यांचा विस्तृत साधकबाधक ऊहापोह या ग्रंथात केला आहे. डॉ. पां. वा. काणे व मिराशी यांची बौद्धिक झुंज या ऊहापोहात चांगलीच रंगली आहे. दोघेही या क्षेत्रातले दिग्गज होत. उंबेक व भवभूति हे एक की दोन या चर्चेत मिराशींचा अंदाज अधिक सबळ दिसतो. पण तो अंदाज आहे, एवढे मात्र लक्षात ठेवावे लागते. " कालप्रियनाथ " म्हणजे काल्पी येथील सूर्यदेव या निष्कर्षावरील पूर्वोत्तर पक्ष खूप घासाघासीने मांडला आहे. त्यातही मिराशींचा कयास स्वीकरणीय ठरतो.

भवभूतीचे जीवनचरित त्याच्या साहित्यात कसे प्रतिबिंबित झालेले आहे याचे सुंदर विश्लेषण " जीवनचरित " या प्रकरणात विवरून सांगितले आहे. भवभूतीच्या साहित्याची समीक्षा मार्मिकपणे तपशीलवार मांडलेली आहे. विशेषतः शैली संबंधी असा निष्कर्ष काढला आहे की, भवभूति हा विदर्भाचा असूनही त्याच्या शैलीमध्ये वैदर्भी व गौडी या दोन्ही रीतींचा यथोचित संगम झालेला दिसतो. उलट कालिदास हा विदर्भाचा नसूनही त्याची शैली सर्वत्र शुद्ध वैदर्भीच दिसते. भवभूतीचे पहिले वय विदर्भात व्यतीत झाले व उमेद उत्तर भारतात गेली. त्यावेळी विदर्भाचे राजकीय महत्व उतरले होते. त्यामुळे जन्मस्थान व कार्यस्थान या दोन्ही ठिकाणच्या शैलींचा संगम का झाला याचे उत्तर मिळते. कालिदासाच्या काळी विदर्भाचे राज्यवैभव उत्कर्षाला पावले होते. त्यामुळे वैदर्भी रीतीला कविकुलगुरूच्या साहित्यात मूर्धाभिषेक का झाला याचा साहजिकच उलगडा होतो.

महावीरचरित, मालतीमाधव आणि उत्तररामचरित अशा क्रमाने समीक्षा केली असून त्यातील कथानके, पात्रे, संवाद, स्वभावलेखन, विदग्धोक्ति इत्यादींची मर्मे गुणदोष, अलंकार व रस या शास्त्रीय निकषांच्या आधारे उलगडून दाखविली आहेत. इतिहासशास्त्रज्ञ मिराशी साहित्य समीक्षेच्या परिसरात अत्यंत संवेदनाशील सहृदयाची भूमिका उत्कृष्ट रीतीने उठवितात याचे प्रत्यंतर त्यांच्या " कालिदास " प्रमाणेच त्यांच्या " भवभूती " मध्येही मिळते.

संस्कृत साहित्याच्या इतिहासातील " भवभूति " हा ग्रंथ एक अनर्घ्य रत्न होय, असे विचक्षण रसिकास पटल्यावाचून राहणार नाही.

वाई

दि. ३० मे १९६८ — लक्ष्मणशास्त्री जोशी





ग्रंथपरिचय–

‘ युगान्त ’

[पृष्ठे २८८; ले. डॉ. इरावती कर्वे; प्रकाशक रा. ज. देशमुख, देशमुख आणि कंपनी ७३९ बुधवार, पुणे २]

महाभारताची ही विचक्षण समीक्षा एका सुप्रसिद्ध समाजशास्त्रज्ञ विदुषींच्या लेखणीतून उतरली आहे. महाभारताचा गाभा असलेल्या मुख्य कथेतील प्रमुख व्यक्तींच्या जीवनावर भांडारकर इंस्टिट्यूटच्या संशोधित आवृत्तीच्या आधारे, स्वच्छ प्रकाश टाकला आहे; त्या व्यक्तींचे अन्तरंग व बहिरंग विलग विलग चित्रित केले आहे; त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे चमकदार पदर उकलून दाखविले आहेत. असे करताना महाभारतातील भारतीय युद्धाशी प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रीत्या संबद्ध नसलेल्या आख्यानोपाख्यानातील सावित्री सत्यवान, नल दमयंती इत्यादि व्यक्ती गाळल्या आहेत; त्याचप्रमाणे या संशोधित आवृत्तीतील वर्णनीय व्यक्तींच्या संदर्भातील सकृद्दर्शनी सुसंगत वाटणारे परंतु मननांती विसंगत ठरणारे संदर्भ कसे प्रक्षिप्त आहेत हेही दाखविले आहे (पृ. २२, २३, ४६, ६४, ७४, १६७, १७५, १८३, १८४, २५७ इ.). काही ठिकाणी, त्या संबंधी मतभेदासही जागा आहे, असे म्हणता येईल. या व्यक्तिचित्रांच्या संदर्भात हे ध्यानात ठेवले पाहिजे की, ही साहित्यसमीक्षा असल्यामुळे मूळ साहित्य म्हणजे महाभारताची संपूर्ण कथा न वाचलेल्या वाचकास या व्यक्तिचित्रांचे सम्यक् रसग्रहण होणे कठीण आहे.

तीन सहस्र वर्षांपूर्वीच्या, (तत्कालीन इतिहासदर्शक पुराव्यांचा संपूर्ण अभाव असल्यामुळे) अंधकारमय अशा खोल भूतकाळात घडलेला इतिहास म्हणजे मूळ भारतकथा; इतिहास व मिथ्याकथा (myth) यांच्यातील फरकाची जाणीव नसलेल्या व्यक्तीने वा व्यक्तींनी अघटित वा अद्‌भुत प्रसंगांमध्ये गोवलेला इतिहास ही भारतकथा. ही प्रथम २८ सहस्र श्लोकांची असावी असे आदिपर्वातील एका उल्लेखावरून दिसते. तिच्यात वारंवार भर पडत जाऊन ती तिपटीपेक्षा अधिक झाली व तिला शतसाहस्री संहिता म्हणू लागले. ही भर पडत असता नुसती भर पडली नसावी; मूळ संहितेतील कथानकातही काही फेरफार केले असणे पुष्कळ संभवते, याची जाणीव प्रस्तुत पंडितेस आहे, याचे स्पष्ट प्रत्यंतर, विदुर हाच धर्मराजाचा जनक पिता असावा, (पृ. ९७) असे जे साधार अनुमान काढले आहे त्यावरूनही येते; विदुर मरणसमयी ‘ एका उपनिषदात ’ (पृ. ९९) सांगितलेल्या पितापुत्रीयविधीप्रमाणे धर्मराजाच्या ठायी मर्त्यशरीराव्यतिरिक्त असलेले सर्वस्व व आध्यात्मिक ऐश्वर्य स्थापित करतो; हा एक स्पष्ट आधारही दिला आहे. हा विधी दोन उपनिषदांत आहे; कौषीतकी उपनिषदात यास पितापुत्रीय संप्रदान, व बृहदारण्यक-उपनिषदात संप्रत्ति कर्म म्हटले आहे. मूळ भारतकथा व्यासांनी भारतीय युद्धसमाप्तीनंतर लगेच लिहिली असे मानले तर त्या मूळ कथेचा रचनाकाळ व शतसाहस्री संहिता बनली तो काळ यात कमीतकमी दीड हजार वर्षांचे अंतर मानले पाहिजे. एवढ्या अवधीत विविध समाजांची इकडूनतिकडे स्थलांतरे झाली, भिन्न भिन्न गणांचे संग्राम संघर्ष व संगम झाले, त्यांच्या चालीरीतींचा संकर होत गेला, वंशांची मिश्रणे झाली, सामाजिक वर्गांचे व वंशांचे उलटसुलट उत्कर्षापकर्ष झाले, विवाहसंस्था व कौटुंबिक नातीगोती यांच्यात परिवर्तने झाली, जातिसंस्था स्थिरावत गेली, भक्ष्याभक्ष्य, पेयापेय, स्पृश्यास्पृश्य विषयक आचारात बदल झाले; या सर्वांचा मागोवा शतसाहस्रीत घेता येतो. या संशोधित आवृत्तीत या शतसाहस्रीचे दहाव्या शतकातील ८९१३६ श्लोकात्मक संहिता हे रूप निश्चित करण्याचा प्रयत्न भांडारकर इंस्टिट्यूटच्या विद्वानांनी केला आहे. सामाजिक संस्थांची, चालीरीतींची व विचारांची वर उल्लेखिलेली परिवर्तने या आवृत्तीतही प्रतिबिंबित झालेली असल्यास नवल नाही. या सर्व गोंधळातून मूळच्या अस्सल सत्यकथा कोणत्या याचा मागमूस घेऊन ‘ युगान्त ’ कारांनी भीष्म, गांधारी, कुंती, विदुर, द्रौपदी, द्रोण, अश्वत्थामा, कर्ण, कृष्ण, धर्म, भीम, अर्जुन, दुर्योधन, धृतराष्ट्र इत्यादींची सुरेख व्यक्तिचित्रे उचित शीर्षके देऊन रंगविली आहेत.

महाभारतवाचकांना वारंवार धक्का देऊन चकित करणारे व अनेक रूढ कल्पना विरून टाकणारे हे लेखन आहे. भारतीय युद्धातील भीष्म, द्रोण, कर्ण इत्यादि सेनापती व राजा दुर्योधन हे धर्मयुद्धात पांडवांना अजिंक्य ठरले असते, त्यांचा पराभव वा वध केवळ कूट युद्धनीतीमुळेच होऊ शकला, या समजुतीचा निरास अनेक प्रमाणांनी यात केलेला आहे. द्रौपदी वस्त्राहरणाच्या वेळी द्रौपदीने घेतलेल्या आक्षेपाची व्यर्थता व भीष्माच्या मौनाची सार्थता सयुक्तिक रीतीने यात समर्थित केली आहे. विदुर व धर्म यांच्या मधील आत्मीयतेचे गूढ, विदुर धर्माचा जनक पिता होय याची दोन प्रमाणे दाखवून, उकलून दाखविले आहे; व कर्णाच्या जन्मसिद्ध अंगभूत कवच-कुंडलांचा अर्थ, ती कवचकुंडले कुंतीने त्याच्या क्षत्रियत्वाची खूण म्हणून त्यागाचे वेळीच त्याच्या पेटीत त्याच्या बरोबर ठेवून दिली असावी, असे सांगून उलगडून दाखविला आहे. काही गूढे व विसंगत गोष्टी स्पर्श न करता तशाच ठेवल्या आहेत. उदाहरणार्थ, गांधारीच्या शतपुत्रांचा प्रश्न. गांधारीने आपला गर्भपात करून घेतला; त्या गर्भगोळयाचे शंभर भाग वेगळे करून शंभर कुंडांमध्ये सर्वांग पूर्ण होईपर्यंत ठेवले व त्यातून शंभर पुत्र जन्मले; याचा उलगडा केला नाही. दुसरे उदाहरण म्हणजे विदुराचे सूतत्व. व्यास व विदुर दोघेही शूद्रापुत्र व ब्राह्मणपुत्र; दोघांची उत्पत्ति विवाहसंस्काररहित मातेपासून. असे असता व्यास ब्राह्मण ठरतो व विदुर सूतजातीय ठरतो; असा फरक का ? कर्ण हा कुमारीपुत्र असूनही कृष्ण व कुंती त्याचे क्षत्रियत्व मान्य करण्यास तयार होतात. मग विदुरास बीजद्वारा ब्राह्मण मानण्यास काय प्रत्यवाय यावा ? तिसरे उदाहरण असे की, धृतराष्ट्र हा धर्मशास्त्रानुसार अंध म्हणून राजपदाधिकारास अनधिकारी ठरला; धर्मशास्त्रानुसार क्लीबही अनधिकारी ठरतो. म्हणून पांडु हा पंड म्हणजे क्लीब असताना राज्याभिषेकास कसा अधिकारी ठरला ? यावर एवढेच उत्तर शक्य आहे की पांडूचे क्लीबत्व उघडकीस आलेले नसेल. कुंतीला देवांपासून कर्ण, धर्म, भीम व अर्जुन हे पुत्र झाले, या चमत्काराचा अर्थ 'युगान्ता'त नीट लावला आहे; मानवांपासूनच ही संतती झाली, असे सुचविले आहे. कर्णाच्याही उत्पत्तीचा संबंध दुर्वासाशी लागतो, असेही प्रश्नद्वारासूचित केले आहे : "कुंतीने ऋषीची सेवा केली. 'सेवा' म्हणजे काय ? या सेवेचेच दृश्य फल कर्ण होता का ? तसे असेल, तर त्याचा सूर्याशी संबंध का लावला ?" (पृ. ६६) ज्या गुणविशेषाच्या देवतेचे ध्यान करावे तसे फळ मिळते असा वैदिक सिद्धान्त प्रसिद्ध आहे. सूर्याचा मंत्र सूर्यासारख्या पुत्रांच्या संपादनार्थ. मंत्रजप हे कर्म संभोगकालीन आहे. कुंतीला धर्म, भीम व अर्जुन आणि माद्रीला नकुल व सहदेव हे पुत्र, यम, वायु, इंद्र व अश्विदेव यांच्या मंत्रांच्या जपाने अज्ञात मानवांपासून म्हणजे तपस्वी द्विजांपासून झाले असे पांडूच्या उपदेशावरून ध्वनित होते. पांडू सांगतो की 'द्विजात् तपसोऽधिकात्' अधिक तपस्वी द्विजापासून माझे वारस पुत्र प्राप्त करून घे. केवळ नवसाने पुत्रकन्या होत नाही, त्या करिता त्याच्या जोडीला जनक पुरुषाची सोबत करावी लागते हे त्यावेळीही माहीत होते. भीष्मानी रानटी ब्राह्मणालाच (व्यासाला ?) विचित्रवीर्याच्या भार्यांच्या ठिकाणी पुत्रोत्पादनार्थ का निवडले ? असा प्रश्न विचारून 'युगान्त'कार विदुषी भीष्मासंबंधी असे एक विधान करतात की, "ह्याला उत्तर असे संभवते की, राजसभेतील एखादा योद्धा निवडला असता, तर मुलांचा बाप म्हणून त्याला कायमचे स्थान मिळाले असते. त्यापेक्षा ज्याचा पुढे राजघराण्याशी संबंध येण्याचा संभव नाही असाच पुरुष बरा, असेही सत्यवतीला व भीष्माला वाटले असले पाहिजे." विष्णुस्मृतीप्रमाणे नियोगव्यवस्थेत सगोत्र किंवा आपल्यापेक्षा उच्चवर्णीय पुरुषापासून संतती निर्माण करावी, असा नियम दिसतो. भीष्माच्या काळच्या धर्मशास्त्रात शक्यतो आपल्यापेक्षा उच्चवर्ण म्हणजे ब्राह्मण यापासून नियोगजन्य संतती उत्पन्न करून घ्यावी, असा नियम मान्य असेलसे दिसते. दीर्घतमा, वसिष्ठ इत्यादि ब्राह्मणांपासून अनेक राण्यांनी संतती प्राप्त करून घेऊन राजवंश टिकविले अशा कथा महाभारतात सांगितल्या आहेत.

प्राचीन भारताचा इतिहास घडत होता त्या युगात राजासनाची राजकीय सत्ता ऐहिकदृष्ट्या जितकी महत्त्वाची होती तितकीच सामाजिक नियमांच्या संबंधात ब्राह्मणी सत्ता महत्त्वाची होती. कारण मांत्रिक संस्कृतीचा पगडाच जबरदस्त होता. यज्ञ व मंत्र यांच्या द्वारे सामाजिक संबंधांची व्यवस्था लागत होती.





मंत्रात व कर्मकांडात दैवी शक्ती होती. ती दैवी शक्ती ब्राह्मणांच्या मुखात वास करीत होती. त्या त्या सामाजिक वर्गाची उच्चनीच प्रतिष्ठा, व पावित्र्यश्रेणी यज्ञाने मंत्रद्वारा सिद्ध होत असे. महाभारतात व मनुस्मृतीत म्हटले आहे की, अब्राह्मणांना ब्राह्मणत्व तपाने म्हणजे यज्ञाने आले. चातुर्वर्ण्य यज्ञपुरुषातून निर्माण झाले, असा पुरुष-सूक्तात उल्लेख आहे. त्याचा असा अर्थ संभवतो की, यज्ञद्वारा चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था वारंवार निश्चित होत असे. युग बदलले की, ऋषी यज्ञसंस्थेच्याद्वारा चातुर्वर्ण्य व्यवस्था निर्माण करीत, असे वायु इत्यादी पुराणात म्हटले आहे. त्यानंतर जातिव्यवस्था पुष्कळ उशीरा परंतु हळूहळू स्थिरावली. सगळेच महत्त्वाचे स्थिर सामाजिक संबंध धार्मिक कर्मकांडाने सिद्ध होत. उदाहरणार्थ, पतिपत्नी (विवाहसंस्कार), पितापुत्र (चतुर्थीकर्म), गुरुशिष्य (उपनयन), मैत्री (अग्निसाक्षिक समयबंध); महत्त्वाची आर्थिक वा अन्य व्यावहारिक कर्मेही मंत्रपूर्वक सुरू होत; उदाहरणार्थ, लांगलयोजन (शेतीचा प्रारंभ), वास्तुकर्म (भूमिपूजन), रथारोहण इत्यादी; (गृह्यसूत्रे पहा).

या मानवजातिशास्त्रज्ञ विदुषींनी भारतेतिहास घडताना विवाहसंस्थेचे व पर्यायाने विवाहसंबंधनिष्ठ वर्णव्यवस्थेचे अत्यंत अव्यवस्थित स्वरूप होते हे लक्षात येऊनही स्पष्ट शब्दांनी त्याचा छडा लावण्याचे का टाळले ? नियोगाची पांडुकृत प्रस्तावना पहा; त्यामध्ये विवाहसंस्था व लैंगिकसंबंध यांच्या इतिहासाची सूत्रेच सापडतात. प्राचीन भारतीयांच्या संस्कृतीत युगान्ताच्या सीमेवर येईपर्यंत विवाहसंस्था खूप सैल होती याची पूर्वपीठिका या प्रस्तावनेने दर्शित केली आहे; औरस व अनौरस पुत्र यांचे कुटुंब व वर्ण यांच्यातील स्थान पक्के झाले नव्हते, हे युगान्तापर्यंतच्या जन्मकथा सूचित करतात. आदिपर्वातील कथांच्या विषयभूत बहुतेक महत्त्वाच्या व्यक्ती अनौरससंतती आहेत. त्यातल्यात्यात पुनः कौरवपाण्डव वंशातील कौरवपाण्डवांपर्यंतचे पूर्वज बहुतेक अनौरस संततीतच मोडतात. व्यासाचा मूळ पुरुष वसिष्ठ; तो स्वैरिणी उर्वशीचा पुत्र म्हणजे कुंभोद्भव होय. वसिष्ठ अनेक झाले; हे गोत्रनाम आहे; वसिष्ठ मैत्रावरुण हा व्यासाचा मूळ पुरुष मानल्यास हे विधान बरोबर मानावे. त्याचा पुत्र शक्ति हा त्याची चांडाळी भार्या अक्षमाला (अरुंधती) हिच्यापासून झाला. शक्तीचा पुत्र पराशर; शक्ती मेल्यानंतर १२ वर्षांनी झाला. पराशराचा व्यास कोळणीपासून गांधर्वसंबंधातून झाला. गंधर्व व अप्सरा यांचा समाज मुक्त लैंगिक व्यवहाराचा असावा. त्याच्यात नियोगपद्धतीसुद्धा नसेल. गांधर्व विवाह म्हणजे मुळात स्वैर प्रेमसंबंध असावा. नंतर त्यात स्थिर संबंधाची अट शिरली असावी. द्रोणाचाही जन्म (आ. अ. १२१) द्रोणामध्ये (कुंभामध्ये) म्हणजे घृताची अप्सरेपासून झाला. भीष्म गांगेय लग्नसंबंधावाचून गंगेपासून झाला. स्वतः भीष्मही लग्नावाचूनच आईसारखा राहिला. गंगा ही स्वैरिणी (कुंभ) होती; कुंभ म्हणजे पाण्याचे भांडे; ते अनेकांनी वापरले तरी चालते. गंगेकाठी असा, उत्तर कुरु देशाप्रमाणेच मुक्त लैंगिक संबंधाचा गांधर्व समाज असेलसे दिसते. मुक्त लैंगिक संबंध गंगेसारखेच पवित्र होते. पांडवांचा पूर्वज भरत याची माता शकुंतला अशाच कुंभातून म्हणजे मेनका नामक अप्सरेपासून जन्मली. भरतसुद्धा शकुंतलेस दुष्यन्ताने कण्वाचा आश्रम सोडल्यावर तीन वर्षांनी झाला (आदिपर्व ६८।१). याच मुद्यावर दुष्यन्ताने तिला राणी म्हणून स्वीकारण्यास नकार दिला असावा. कृपाचा जन्मही असाच. तो शरद्वान ऋषीला स्वैरिणी अप्सरेपासूनच झाला (आ. अ. १२०). द्रोण हा भरद्वाजपुत्र. बृहस्पतीनामक चुलत्यापासून त्याच्या वडील भावाची संमती नसता भरद्वाजाचा जन्म, त्याची आई ममता; बृहस्पती व ममता यांच्यात, याला कोणी संभाळायचा असा वाद झाला, व दोघांनी त्याचा त्याग केला, असे पुराणे सांगतात. व्यासाचा पणजा वसिष्ठ व कश्यप हे दोघे नौकानयनास जात; दोघांपैकी एकजण घरी परत येऊन एकमेकांच्या भार्यांशी संग करून संतती निर्माण करतो असे शंखलिखित या प्रसिद्ध स्मृतीमध्ये पुत्रप्रकार परिगणनाच्या संदर्भात म्हटले आहे.

पांच पांडव औरससंतती नव्हे हे जसे खरे, तसे द्रौपदी हीही अनौरस यज्ञवेदिसंभव होय; तिचा भाऊ धृष्टद्युम्नही तसाच. छांदोग्य उपनिषदात वामदेव्य व्रत सांगितले आहे, त्याप्रमाणे वामदेव्यसाम गाणाऱ्या ऋत्विजाकडे संभोगप्रार्थना करणाऱ्या कोणत्याही स्त्रीस त्याने नाकारायचे नसते. सीता यज्ञभूमी तयार करताना





झाली व द्रौपदी व धृष्टद्युम्न यज्ञ प्रत्यक्ष चालू असता झाले. पुत्रकामेष्टि नामक यज्ञाचेही हेच मूळ स्वरूप असण्याचा संभव आहे. त्या अति प्राचीन समाजाचे याज्ञिक कर्मकाण्ड निरुपयोगी ठरल्यानंतर त्याचे अध्ययन बंद होऊन तो वेदभाग लुप्त झाला असावा. अनेक वेदभाग वा शाखा लुप्त झाल्या याचे एक कारण हे असावे. गांधारीचे शत पुत्र औरस मानले जातात. परंतु गांधारीच्या शतपुत्र जन्माच्या कथेत तिच्या गर्भपातानंतर तिच्या गर्भाच्या गोळयाचे शंभर भाग कुंभांत ठेवले, व हे शतपुत्र झाले, असे सांगितले आहे. धृतराष्ट्राच्या जनानखान्यातील अनेक स्त्रियांपासून म्हणजेच वर वर्णिल्याप्रमाणे कुंभांतून गांधारीचे शतपुत्र झाले, असा कयास करता येतो. तुला कोठेही होतील ते सर्व माझे अशी धृतराष्ट्रास गांधारी या पट्टराणीने अट घातली असावी. लग्नसंस्था विस्कळित तशी पुत्र-कल्पनाही अव्यवस्थित असण्याचे ते युग होते. कुमारी असताना पुत्रांना जन्म देणाऱ्या स्त्रिया पट्टराण्या होत. सत्यवती व कुंती ही त्याची उदाहरणे होत. पुत्रिकापुत्र, कुमारीपुत्र, विधवापुत्र, क्षेत्रज, स्वैरिणीपुत्र, दत्तक, कृत्रिम, स्वयं उपागत, इत्यादी सर्व ११ प्रकारचे पुत्र औरसाभावी दायाद बनत. समाजगंगेत त्याना पवित्र करून घेत. त्यांना वारसा हक्क देणारे म्हणजे पिता वा माता बनण्याची तयारी असणारे लोक होते.

क्षेत्र म्हणजे स्त्री व क्षेत्री म्हणजे स्वामी. लग्नापूर्वी माता, पिता, वा अन्य कोणीही कुलमुख्य वा गुरू स्वामी होय; लग्नानंतर पती स्वामी होय. नियोग म्हणजे स्वामीची आज्ञा. बीजी म्हणजे संभोग करून उत्पादन करणारा. क्षेत्रज हा क्षेत्रीचा की बीजीचा ? यावर प्राचीन धर्मसूत्रांप्रमाणे साधे उत्तर आहे; जसा संकेत म्हणजे मूळचा नियोग वा संकल्प असेल त्याप्रमाणे ठरे. नियोगावाचून झाल्यास क्षेत्रीचा. नियोगसंकल्पात दोघांचा ठरल्यास दोघांचा. कित्येक वेळा माता ठरवील तसे मानत. यासंबंधात सध्याच्या मनुस्मृतीचा संकेत बराच बदललेला दिसतो. उद्दालकाने वर्णिलेल्या उत्तर-कुरूतील समाजाचा लैङ्गिक स्वातंत्र्याचा वारसा काहीशी मुरड घालून कुरुपांचालानी चालू ठेवला होता. सध्या उपलब्ध असलेल्या महाभारतसंहितेत वारंवार मुळात भर पडत गेली, पाठही बदलले, काही भागही गाळले असतील तरी वरील लैंगिक गोंधळ गाळून व सध्या उपलब्ध असलेल्या मनुसंहितेतील वंशशुद्धीच्या सिद्धान्तावर आधारून सुधारलेली भारत-कथा निर्माण करणे अशक्य झाले, येवढेच म्हणता येते. त्या युगान्तानन्तरच्या मौलिक मूल्य परिवर्तनाचे जोरदार ठसे या शतसाहस्रीवर उमटलेले दिसत आहेत हे मात्र खरे. सध्याची मनुसंहिता त्या युगान्तानंतरची आहे; मूळची मनुसंहिता जवळजवळ नाहीशी झाली आहे; परंतु तसे महाभारताचे झाले नाही.

महाभारताच्या कथेतील अद्भुत कथाभाग वगळून व संगत वा विसंगत प्रक्षिप्ते वगळून ऐतिहासिक तथ्य मांडणे हा ह्या पुस्तकाचा एक उद्देश आहे व तो उद्देश बराच सफलही झाला आहे. ही भारत कथा युगान्ताची आहे; "महाभारतकाल म्हणजे भारतीय युद्ध झाले त्याच्या अलीकडचा व पलीकडचा काही शतकांचा काळ धरावा लागेल......महाभारतकालाला 'युगान्त' म्हटले आहे" (पृ. २४०). महाभारतकालाला दुसऱ्याही एका दृष्टीने युगान्त म्हणता येईल. वीरयुग व त्याची संस्कृती यांच्या समाप्तीचा हा काल असून भारतीय संस्कृती आत्मचिंतनाच्या प्रौढ युगात प्रवेश या सुमारास करते. उपनिषदांच्या अध्यात्मचिंतनाला या सुमारास प्रारंभ होतो. यावेळीच विवाहमर्यादा घालणाऱ्या श्वेतकेतूला पिता उद्दालक 'तत्त्वमसि'चा उपदेश करतो व संन्यास घेण्याच्या तयारीत असलेला याज्ञवल्क्य पत्नीला सर्वात्मभावाचे तत्त्वज्ञान शिकवितो. मानव प्रथमच स्वतःकडे वळतो तेव्हा त्याला मानवी वैभवाचे वैयर्थ्य व जीवनाची नित्य मृत्युग्रस्तता प्रत्ययास येते. यानंतर भारतीय संस्कृतीत षड्दर्शने, व्याकरण, ज्योतिष, गणित, वैद्यक इत्यादि विद्या, मोठ्या साम्राज्यांचे उदयास्त, स्थापत्य, मूर्ति, नाट्य, काव्य, इत्यादि कला आणि बुद्ध व महावीर यांचे विश्वधर्म यांचा भव्य इतिहास येथील माणूस घडवितो, तरी अन्तर्मुख झालेला हा माणूस मोक्षाचाच ध्यास सतत घेत राहतो. हे सर्व महाभारतीय युगाच्या अन्ता-नंतरच घडते.

हा युगान्ताचा इतिहास व्यक्तिचरित्रांमध्ये गोवला आहे. "महाभारत हे काव्य नसून एक इतिहास आहे. झालेल्या गोष्टींची नोंद इतिहास करतो. घडेल ते सांगायच्या अनुषंगाने महाभारतात राजधान्या, अरण्ये, नद्या यांचीही वर्णने येतात. पण ती तितक्या-





पुरतीच. ज्या प्रमाणावर गोष्ट रंगविली आहे ते प्रमाणही स्थल, काल आणि व्यक्ती ह्या सर्वांच्याच बाबतीत खूप मोठे आहे. इतिहास सांगण्याच्या ओघात शूर आणि भ्याड, दुष्ट आणि सज्जन, उतावळे आणि संथ, सुंदर आणि कुरूप अशा किती तरी स्त्री-पुरुषांची चित्रे त्यात आली आहेत. ह्या बाबतीत कोणतेही सर्वस्वी एका रंगात रंगविलेले नाही. सर्व सद्गुण एका बाजूला व दुर्गुण एका बाजूला, असे चित्रण जवळ जवळ नाहीच. लोकांसमोर काही तरी आदर्श ठेवावयाचा ह्याही बुद्धीने ते लिहिले गेले नाही." (पृ. १०२) तात्पर्य, वास्तव मानवी जीवन म्हणजे इतिहास हाच भारताचा विषय होय. महाभारतातील व्यक्तींची चरित्रे भव्य महनीय व अविस्मरणीय ठरली ती त्यांच्यातील दिव्यत्वामुळे नव्हे, तर त्यांच्यातील काम, क्रोध, लोभ, भय, दया, ईर्षा, शौर्य, औदार्य, सूडबुद्धी, सहिष्णुता इत्यादि गुणदोषांनी भरलेल्या उत्कट मानव्यामुळे! महाभारतातील वासुदेव कृष्ण देखील, भगवद्गीतेतील 'भगवान्' नव्हे, तो सुख-दुःखांशी झगडणारा, अटळ अशा जय-पराजयांची द्वंद्वे धैर्याने सहन करणारा, कुरुकुलाच्या व स्वकुलाच्या संहारांचे दारुण व करुण दृश्य तटस्थपणे त्यातच उभा राहून निहाळत राहिलेला हाडामांसाचा मानवच होय; तो हरिवंशातील, विष्णुपुराणातील, व श्रीमद्भागवतातील अद्भुत व अघटित लीलाधर असा विष्णूचा ८ वा पूर्णावतार वा अंशावतार मूळ भारताचा नव्हे. युगान्तकार विदुषी असा हा भारतातील वास्तव इतिहास चित्रित करतात. महाभारताच्या या वास्तविक इतिहासाचे सार मोठ्या गंभीर करुण वाणीने संक्षेपाने त्यात मांडतात ते असेः– " मानवी प्रयत्न निष्फळच असतात, मानवी जीवन हे विफलच असायचे, हा धडा मनावर बिंबविण्यासाठी तर महाभारत रचलेले नाही ना, असे सारा वेळ वाटते. मानवांचे प्रयत्न, आकांक्षा, वैर, मैत्री– सगळीच कशी उन्हाळ्याच्या वावटळीने उडविलेल्या पाचोळ्यासारखी क्षुद्र, फोलकट भासतात; पण त्याचबरोबर ज्या व्यक्तींनी ते प्रयत्न केले, आकांक्षा बाळगल्या, त्या व्यक्ती अविस्मरणीय ठरतात, हृदयाला कायमचा चटका लावतात. प्रत्येक व्यक्ती एका विशिष्ट परिपाकाकडे अटळपणे जात असते. आपल्याला त्रयस्थ वाचक म्हणून तो परिपाक दिसत असतो. त्या व्यक्तीलाही तो जाणवला असला पाहिजे. हे महाभारत वाचताना इतक्या तीव्रतेने जाणवते की, त्या व्यक्तीची व्यथा आपली स्वतःची व्यथा होते. त्या व्यक्तीच्या द्वारे सबंध मानवतेचे दुःख आपल्याला खुपत राहते." (पृ. २६).

'युगान्त' हा व्यक्तिचरित्रात्मक इतिहास आहे तसा ललितसाहित्याचा सुंदर आकार घेतलेला एक निबंधही आहे. विवरणाच्या प्रवाहात ठायी ठायी साहित्यशोभा विलास करताना वाचकाला वेधून घेते. १५ व्या शतकापासून १९ व्या शतकापर्यंत झालेल्या पश्चिमी थोर कलाकारांच्या कुचल्यातून जिवंत व्यक्ती उभ्या राहिलेल्या जशा दिसतात तशाच 'युगान्ता'च्या व्यक्तिचित्रांमध्ये कुठे कुठे त्या उठून उभ्या राहिलेल्याचे दर्शन होते. जवळ जवळ सगळीच व्यक्तिचित्रे अशी आहेत. भाषेची काटकसर; वाक्ये वेचक व मोजकी; अलंकार थोडे; भाराभर अलंकारांचा आधुनिक विदग्ध महिलेला मोह नसतो तसे; त्यामुळे भाषेची पकड विलक्षण पडते.

काही उदाहरणे अशी : " शंतनु शिकार करण्यात गुंग असे. कुरुवंशात व इतरही राजघराण्यात शिकार करणे हा क्षत्रियांचा एक मोठा छंद असे. एकदा त्याला गंगेच्या काठी एक अप्रतिम रूपवती स्त्री दिसली व त्याचीच शिकार झाली. ती गंगा होती."

लाक्षागृहातून पांडव सुटल्यावर द्रौपदीस्वयंवर झाले. अर्जुनाने द्रौपदी जिंकली. द्रौपदीला सासूकडे आणले, द्रौपदी तेजस्विनी सुंदरी होती. द्रौपदीबद्दल बोलणी चालू झाली तेव्हा सर्व भावांच्या नजरा तिच्यावर खिळल्या होत्या. ही गोष्ट कुंतीच्या नजरेतून सुटली नाही. कुंती व व्यास यांनी युक्ती प्रयुक्तीने द्रौपदी पाचांची बायको केली. त्यामुळे पांडवांची एकी अभेद्य राहिली. "द्रौपदी जिवंत असेपर्यंत त्यांच्यात कधीही फूट पडली नाही. द्रौपदी मेल्यावर जी फूट पडली ती शरीराची." (पृ. १०७, ८) "पांडवांचे लहानपणचे आयुष्य कुंतीने रक्षिले होते, मोठेपणचे द्रौपदीने. द्रौपदी उभी होती तोपर्यंत पांडव उभे होते,– द्रौपदी खाली पडली, तेव्हा धर्मांखेरीज इतरही पडले." (पृ. १०९) द्रौपदीला अरण्यपर्वात 'पंडिता' हे विशेषण लाविलेले आढळते : त्यावर 'युगान्तकार म्हणतात की 'स्त्रियांनी पंडिता असावे हे महाभारत-





कालीन क्षत्रियांना मोठेसे रुचत असावे असे दिसत नाही (पृ. १२३) का? सुमारे त्याच काळच्या शतपथ ब्राह्मणात 'दुहिता मे पंडिता जायेत' अशी कामना असेल तर एक विधी करावयास सांगितला आहे; मुलगी पंडिता व्हावी हे त्या काळच्या बापांना वाटत होते, असे दिसते.

व्यक्तीच्या स्वभावाचे मर्म उघडून दाखविण्याची करामतही पदोपदी दिसून येते. लाक्षागृहातून कुंतीसह सर्व पांडवांनी स्वतःची मोठ्या शिताफीने सुटका करून घेतली व गहन वनात रातोरात पळ काढला; कुंती काही झाली तरी अबला, तिच्यासह सर्वांना, भीम सोडून, ग्लानीमुळे जंगलातच खडबडीत जमिनीवर झोप लागली. भीम कुंतीकडे पाहून म्हणाला, "काय आश्चर्य आहे! मऊ बिछान्यावरही जिची झोप सावध असायची, चटकन जाग यायची, ती आज किती गाढ झोपली आहे!" "पण जमिनीवर झोपणे हे कुंतीचे दुःख नव्हतेच मुळी! स्वतःच्या स्थानाबद्दल, हक्काबद्दल अत्यंत जागरूक, क्षत्रियत्वाचा भारी अभिमान असलेली अशी ती बाई होती. जीवन ही तिच्या मते लढाई होती. लढाईच्यावेळी ती विचलित होत नसे." (पृ.७५). युधिष्ठिराचे स्वभावचित्र असे : "धर्म हा त्याच्या स्वतःच्या पिढीतील विद्वान, विचारशील व धर्मज्ञ म्हणून प्रसिद्ध. त्याच्या शहाणपणाची परीक्षा अरण्यपर्वात यक्षप्रश्नाच्या वेळी झाली. परत महाप्रस्थानपर्वात झाली. पांडूचा ... तो थोरला मुलगा. वंशपरंपरागत राज्य त्याला मिळायचे. पण त्यातही भानगडी व कटकटी निर्माण झाल्या ... भीम व अर्जुन यांच्यासारखा धर्म लढाऊ वृत्तीचा नव्हता; ब्राह्मणमंडळी जमवावी, त्यांच्याकडून यज्ञ करवावे, दक्षिणा द्याव्या, लोकांचा दुवा घ्यावा, धार्मिक गोष्टींचा ऊहापोह करावा, जुन्या राजांची चरित्रे ऐकावी, मजेत सोंगट्या खेळाव्या, हा त्याचा स्वभाव. वाट्याला आयुष्य आले ते मात्र धकाधकीचे. जे काही मिळाले ते इतरांच्या पौरुषामुळे. अतिसुंदर बायको व द्रुपदासारखे बलाढ्य शूर मिळाले, ते अर्जुनामुळे; दोन्ही वेळच्या वनवासात संरक्षण झाले, ते भीमाच्या बळाने; इंद्रप्रस्थाचे राज्य व मयसभेसारखी अप्रतिम सभा मिळाली ती कृष्णार्जुनांमुळे; शेवटचे युद्ध जिंकले, तेही भावांचा पराक्रम व कृष्णाची बुद्धी यांच्या जोरावर! ... जे शेवटी हाती आले, त्याची किंमतही इतकी जबर द्यावी लागली की तोंड विजयाने उजळायच्याऐवजी विषादाच्या रखेने मात्र भरल्यासारखे वाटत होते. धर्माचे आयुष्यही पहिल्यापासून शेवटपर्यंत (विदुराप्रमाणे) विषादाने भरलेले." (पृ. ९५, ९६). 'युगान्ता'तील (पृ. १२६) भीमाचे स्वभाववर्णन हा तर वक्तृत्वाचा एक उत्कृष्ट-नमुना आहे.

'युगान्त' वाचताना अनेक नाट्यमय संवादाने भरलेले प्रसंग डोळ्यासमोर उभेच राहतात. उ० गांधारीकडे कौरवपांडवांच्या युद्धाच्या वार्ता रोज येत होत्या. त्यात पुत्रनिधनाचीही शोककारक वार्ता हटकून असायची. दुर्योधनाशिवाय सर्व मेले, हेही ऐकण्याची पाळी आली. सगळ्यात मोठा शेवटपर्यंत राहिलेला दुर्योधन, तोही मेल्याची बातमी दूताने आणली. गांधारी आपल्या मंदिरात बसली होती. त्यानंतर ती व तिची दासी यांच्यातील संवाद सुरू होतो तो वाचकांच्या मनाला विषादाने घेरून टाकतो. दासीशी बोलताना गांधारी संपूर्ण निराशेच्या शांतीने घेरलेली असते. तितक्यातच वृद्ध व अंध धृतराष्ट्र प्रतिहारीचा हात धरून सांत्वनार्थ दाराशी येतो व 'गांधारी, गांधारी' म्हणून हाक मारतो. ती तिरिमिरीने उठते तोच दुःखाचा आवेग अनिवार होऊन कोसळून धाडदिशी पडते. (पृ. ५२।५३।५४)

'युगान्ता'मध्ये भारतकालीन राजनीति व जीवनाचे तत्त्वज्ञानही सारग्राही पद्धतीने मांडले आहे. भारतकालीन आन्तरराष्ट्रीय राजनीतीचे जे रहस्य सांगितले आहे त्याची दखल कौटिलीय अर्थशास्त्रानेही स्पष्ट रीतीने घेतलेली दिसते. ते रहस्य असेः शूर क्षत्रिय राजाने आपले राज्य स्थिर व सुसंपन्न केल्यावर दिग्विजयार्थ यात्रा आरंभायची असे. दिग्विजयात जे जे राजे पराभूत होऊन शरण येतील, किंवा मारले जातील त्यांची राज्ये खालसा करायची नाही, असा तत्कालीन भारतीय राजधर्माचा दण्डक असे. दिग्विजयात मारलेल्या राजाच्या सिंहासनावर त्याचा पुत्र वा कन्या यांना अभिषेक करावयाचा व खंडणी घेऊन परतायचे.यालाच धर्मविजय म्हणत. या नियमाला अपवाद मगधराज जरासंध हा होता. त्याने शेकडो राजांना जिंकून, त्यांची राज्ये खालसा करून, बंदिशाळेत कैद करून





आणले व त्यांचा नरमेध करावयाचे ठरविले. कृष्णाच्या आदेशास अनुसरून पांडवांनी त्याला द्वंद्वयुद्धात ठार केले, बन्धनस्थ राजांना मुक्त केले, व त्याच्याच पुत्राला राज्याभिषेक केला. प्राचीन भारतीय आंतरराष्ट्रीय राजनीतीचा हा सिद्धान्त सत्तेच्या विकेन्द्रीकरणाच्या तत्त्वाशी व विश्वशांतिप्रधान आधुनिक राजनीतीशी मिळता जुळता दिसतो. त्या प्राचीन जगातील या राजनीतीचा उलगडा असा करता येतो:– वाहतुकीची साधने दुबळी व अल्प; पर्वत, दऱ्या, महानद्या, जंगले व अगणित विघ्ने यांच्यामुळे दूरदूरच्या प्रदेशांचे दुरून शासन करणे दुर्घट; त्यामुळे केंद्रित विशाल सत्तेच्या क्षेत्रात स्थिरजीवनापेक्षा अराजकताच नांदायची. म्हणून धर्मविजयाची नीति स्वीकारली. कौटिलीय अर्थशास्त्रात धर्मविजय, लोभविजय व आसुरविजय असे दिग्विजयाचे तीन प्रकार वर्णिले आहेत. धर्मविजय म्हणजे प्राचीन भारतीय राजनीतीने मान्य केलेला दिग्विजय होय.

मानवी जीवन हे विफल आहे कारण संकटग्रस्त, विनाशी; विजय हा पराजयसम असतो; वैभव हे विनाशक शक्तींच्या वेढ्यात सापडलेले असते; सौंदर्य व सद्गुण यांच्या भोवती व पोटी कुरूपता व दुर्गुण यांचा वास असतो; खरा विवेक व खरा विचार म्हणजे जीवनातील विग्रहात भाग घेत असताच जीवनात तटस्थतेने व अनासक्तीने राहण्याचा निश्चय; हेच कृष्णाच्या जीवनाचे व गीतेचे रहस्य होय; असा निष्कर्ष 'युगान्त'-कारांनी काढला आहे; व या संदर्भात विसाव्या शतकातील वैभवसंपन्न, आधुनिक पश्चिमी संस्कृतीतील अस्तित्ववादाचा निर्देश केला आहे; विशेषतः जर्मन अस्तित्ववादी हायडेगेरच्या अस्तित्ववादाचा. 'युगान्त'कार यांचा असा अभिप्राय दिसतो की, आता पश्चिमी वैभवसंपन्न राष्ट्रे पर्यायाने वेदान्ताकडे झुकत आहेत. त्यांची ऐहिक जीवनाच्या महिम्यावरची श्रद्धा उडू लागली आहे; हायडेगेर प्रमाणे पश्चिमी संस्कृती प्रलयाकडे सरकत आहे. परंतु हे खरे आहे का ? हायडेगेरच्या अस्तित्ववादाबरोबर जॉपॉल सार्त्र, कामु इत्यादिकांचे अस्तित्ववाद आहेत; कारण, हायडेगेरची मानवाची व्याख्या, गर्भित भविष्य घडविणारी निःशब्द शक्ती (The silent power of the possible) ही गृहीत धरूनच सार्त्र हा मार्क्सच्या साम्यवादाची प्रतिष्ठापना करून मानवी समाजाला समानता व स्वातंत्र्य यांच्या नव्या भव्य जीवनाकडे नेऊ इच्छितो. कामु हा माणसाला मानवी स्वातंत्र्याकरिता शाश्वत कालपर्यंत युद्धार्थ उद्यत (Rebel) राहण्याचा इशारा देतो. दुसरे असे की, आज पश्चिमी जगात अस्तित्ववाद हा काही एका विवक्षित लहान सुशिक्षित वर्गाचा विचार आहे. पश्चिमी व पौर्वात्य राष्ट्रांमध्ये सगळ्यात चिंतेचा विषय म्हणजे मार्क्सच्या साम्यवादाचा प्रभाव होय; एवढेच नव्हे तर सामाजिक सर्व जीवनमूल्यांचा व मार्क्सच्या साम्यवादाचाही निकष म्हणून स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व हीच नैतिक मूल्ये गेल्या दीडशे वर्षांच्या कालखंडात आज तागायत विचारवंताना स्वीकारावी लागत आहेत. विद्यमान मानवी विश्वातील सर्व संग्रामांची प्रेरणा याच मूल्यांतून निघत आहे. ऐहिक जीवनावरील श्रद्धा अधिक प्रखर झाली आहे या मूल्यांच्या मोहामुळेच. पश्चिमेकडील ऐहिकजीवनाच्या प्रगतीवरील श्रद्धेने पौर्वात्य देशावरही चांगलीच पकड बसविलेली दिसत आहे. आधुनिक भारतातही हेच दिसत आहे व भगवद्गीता मागे पडत आहे. कारण, भगवद्गीतेचे रहस्य हे ऐहिक चांगले घडविता येईल असा आशावाद निर्माण करू शकत नाही. या पृथ्वीवरील मानवी वसतीला अशा आशावादाशिवाय गत्यन्तर नाही. तरीही एवढे मात्र खरे की, भारतीय हृदयाच्या कोपऱ्यातील गीतेला मात्र कसलीही परिस्थिती हलवू शकणार नाही.

– लक्ष्मणशास्त्री जोशी

सार-संकलन

युनिसेफचे संपूर्ण बालक

युनिसेफ म्हणजे ख्रिस्मस कार्डस्, दुधाची भुकटी, भुकेली बाळे ! होय, युनिसेफ म्हणजे हे सर्व ! गेल्या वर्षी युनिसेफने ५४ मिलियन ख्रिस्मस कार्डस् विकली. पण त्यातून मिळालेले उत्पन्न या संस्थेच्या खर्चाचा १३ वा भाग फक्त पुरा करू शकले. १९६७ साली या संस्थेने दहा हजार टन दुधाची पावडर वाटली, ४००० शाळा सुरू करण्याकरता लागणारी सामुग्री पुरवली, ४॥ मिलियन मुलांच्या डोळयांच्या खुपऱ्यावर इलाज केला, पाकिस्तानी शिक्षकांकरता पुस्तके छापली व पेरूमधील अमेझॉनच्या जंगलात वैद्यकीय केंद्रे स्थापन केली. या संस्थेचा पुढील कार्यक्रम काय आहे याकडे लक्ष देणे जरूर आहे.

कार्य

ही संस्था वयात आली आहे असे म्हणणे उचित होईल, कारण या संस्थेला २१ वर्षे पुरी होत आहेत. दुसऱ्या महायुद्धाने बेचिराख व उध्वस्त झालेल्या युरोपला मदत करण्याकरता स्थापन केलेल्या या संस्थेत महत्त्वाचे फेरबदल झाले आहेत. १९५१ पासून या संस्थेचे कार्य आशिया, लॅटीन अमेरिका व आफ्रिका या खंडात सुरू झाले. वर्ल्ड हेल्थ ऑर्गनायझेशनच्या भागीदारीत या संस्थेने रोगराई निवारणार्थ अविरत श्रम केले, निरनिराळी रोगप्रतिबंधक साधने मागस राष्ट्रांना दिली. पेनिसिलीन व डीडीटी सारखी औषधे तयार करण्यास मदत करून क्षयरोग प्रतिबंधक मोहिमेत जोरदार भाग घेऊन त्यास चालना दिली. १९५० साली युनिसेफच्या खर्चाचा तिसरा हिस्सा मलेरिया प्रतिबंधक मोहिमेवर खर्च होत होता. याच काळात मागस राष्ट्रातील मुलांकरता स्वस्त व मुबलक प्रोटीनयुक्त अन्न तयार करण्याचे प्रयत्न या संस्थेने सुरू केले.

१९६० पासून या संस्थेने आपल्या मदतीचे क्षेत्र जास्त व्यापक व लवचीक केले. प्रत्येक राष्ट्राची विकास योजना लक्षात घेऊन मदतीचा हात पुढे करण्याच्या अनेक योजना हाती घेण्यात आल्या. शिक्षण कार्याकरता मदत व तज्ञ शिक्षक तयार करण्याकरता मदत, अशा दोन्ही आघाडीवर मदतकार्य सुरू झाले. या कार्याकरता १९६८ साली संस्थेच्या अंदाजपत्रकांत २९ टक्के खर्च मंजूर करण्यात आला आहे तर आरोग्य व आहार यावरील खर्च ६३ व १८ टक्क्यावरून अनुक्रमे ४८ व १२ टक्क्यावर आणण्यात आला आहे.

अनेक संस्थांमधील दुवा : परंतु ही संस्था दुसऱ्या अनेक संस्थांकरवी होणारे काम एकमेकास पूरक कसे होईल व त्यात सूत्रबद्धता कशी आणता येईल याबद्दल काळजी वाहते. संयुक्त राष्ट्र संघाच्या आरोग्य, आहार, शिक्षण व धंदेशिक्षण या सर्व गोष्टींकडे लक्ष पुरविण्याकरता वेगवेगळ्या संस्था आहेत—डब्लु ए ओ, एफ् ए ओ, युनेस्को व आय् एल ओ.—या सर्व संस्था आपआपली कामे करीत असताना लहान मुलांकरता वेगळी संस्था असण्याचे प्रयोजन काय ? युनिसेफच्या अस्तित्वास दोन प्रबळ कारणे पुरेशी आहेत. एकतर आंतराष्ट्रीय बालकफंडाला मदत देणारे अनेक लोक पुढे येतात. गेल्या वर्षी या फंडात ३८·५ मिलियन डॉलर्स गोळा झाले; त्यातील २६ टक्के पैसे खाजगी लोकांकडून व संस्थांकडून गोळा झाले. यापेक्षा जास्त पैसे गोळा झाले तरी ही संस्था त्याचा योग्य विनिमय करू शकते. कारण दैनंदिन चाललेली मदत सोडली तरी १९६८ साली या संस्थेने कोलंबियातील भूकंपग्रस्त शाळांना मदत केली, नायजेरिया व्हिएटनाम व मध्यपूर्व येथील युद्धामुळे त्रस्त झालेल्या मुलांना मदत केली. निरनिराळ्या राष्ट्रांनी स्वीकाराव्या अशा अनेक योजना या संस्थेजवळ आहेत. महागाईमुळे काही योजना स्थगित वा मंदगती कराव्या लागत आहेत. गेल्यावर्षी ब्रिटनमधून खाजगीरीत्या फार चांगला फंड गोळा झाला पण ब्रिटिश सरकारने मात्र आपली मदत कमी केली. त्याचप्रमाणे अनेक युरोपिअन राष्ट्रे, मेक्सिको व भारत या राष्ट्रांनी आपली मदत आखडली आहे. युनिसेफजवळ आज थोडे पैसे असले तरी ही संस्था जर नाहीशी झाली तर या संस्थेला मिळणारे पैसे दुसऱ्या कोणत्या संस्थेला मिळू शकतील असे वाटत नाही.

संपूर्ण बालक : या संस्थेचे अस्तित्व महत्त्वाचे असण्याचे दुसरे कोणाच्या लक्षातही न येणारे पण अत्यंत महत्त्वाचे कारण म्हणजे संपूर्ण बालकांकडे लक्ष देणारी जगातील ही एकमेव संस्था आहे. या संस्थेने राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय पातळीवर निरनिराळ्या विभागामध्ये अस्तित्वात असलेले पडदे बाजूला करण्याचा

आटोकाट प्रयत्न करून त्या सर्वांना एकत्र आणण्यात बरेच यश मिळविले आहे. या संस्थेचे म्हणणे असे की, जे विकासयोजक येत्या १५ वर्षातील राष्ट्राची विकास योजना आखीत आहेत त्यांनी १५ वर्षानंतर या योजना राबवणाऱ्या योजकांच्या जीवनाचापण विचार करावा. नुसते पाटबंधारे किंवा बीजनिर्मिती कशी करावी याची योजना करून भागणार नाही. मागस राष्ट्रांनी आपल्या जवळ असलेले पैसे नुसत्या मदतखाती खर्च करू नये. मुलांचेवर होणारा खर्च जास्त कल्पकतेने व शहाणपणाने करून वाढती मुले, बदलत्या समाजाची सर्जनशील घटक कशी होतील याचा विचार करावा व त्यांना तसे बनवण्यास मदत करावी.

मुलांच्या प्रश्नांचे आरोग्य, आहार व शिक्षण असे वेगवेगळे विभाग पाडणे चुकीचे तर आहेच पण व्यर्थही आहे. ज्या राष्ट्राला आपली मुले बदलत्या काळाचे नेतृत्व करण्यास लायक बनवावयाची असतील त्या राष्ट्राने आपल्या मुलांना त्यांच्या पालकांच्या दैववादापासून लांब ठेवले पाहिजे, बुरसटलेल्या शिक्षणपद्धतीतून बाहेर काढले पाहिजे, साचलेल्या पाण्याच्या डबक्याप्रमाणे घाण झालेल्या ग्रामीण वातावणातून मुक्त केले पाहिजे व तज्ञ कामगारांचा तुटवडा असलेल्या, पण बेकारी वाढणाऱ्या समाजाच्या परस्पर विरोधी परिस्थितीवर उपाय शोधण्यास शिकवले पाहिजे. या करता भयंकर दिव्य करण्याची तयारी पाहिजे. पहिल्या प्रथम प्रत्येक बालकांच्या मातेचे जीवन जास्त सुकर केले पाहिजे. शिक्षण आधुनिक करून अभ्यासक्रमात आमूलाग्र बदल केला पाहिजे. ग्रामीण भागात शिक्षणाचा प्रचार करून तज्ञ शेतकरी व मेकॅनिक निर्माण करून त्यांना तेथेच काम मिळेल अशी सोय केली पाहिजे. थोडक्यात म्हणजे वयात आलेली युनिसेफ ही संस्था मागसराष्ट्रांना मूल व राष्ट्र हीं विकासाची वेगवेगळी अंगे नसून एकच आहेत व बालकाच्या सर्वांगीण विकासावर राष्ट्राची उन्नती अवलंबून आहे असे शिकवीत आहे. राष्ट्र म्हणजेच बालक व बालक म्हणजेच राष्ट्र हा या संस्थेचा संदेश आहे.

दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन १५-६-१९६८

अमेरिकेला कसा माणूस पाहिजे ?

ह्यूबर्ट हंफ्रे, रिचर्ड निक्सन किंवा युजेन मॅकार्थी या तीन पैकी कोणीतरी अमेरिकेचा अध्यक्ष होणार व त्यामुळेच तो स्वतंत्र जगाचा पदसिद्ध नेता बनणार. या पदावर येणाऱ्या माणसाच्या अंगी कोणते गुण असावेत ?

पहिल्या प्रथम नव्या अमेरिकन अध्यक्षाला राष्ट्रीय सुधारणांचा कार्यक्रम हाती घ्यावा लागणार आहे. कारण यापुढे तरी अमेरिकेचे नेतृत्व करण्यास तयार झालेल्या किंवा होऊ पहाणाऱ्या व्यक्तीचा खून होणार नाही याची व्यवस्था अमेरिकन सरकारला पहिल्याने केली पाहिजे. अध्यक्षाचे जीवन सारखेच धोक्यात राहून चालणार नाही. आणि या म्हणण्यात अतिशयोक्ति बिलकूल नाही. सिनेटर केनेडी यांचा खून म्हणजे अमेरिका दहशतवादाच्या रोगाने पछाडलेले राष्ट्र आहे याचा पुरावा आहे. कोठल्याही सुधारलेल्या राष्ट्रापेक्षा अमेरिकेत हिंसक प्रवृत्ती जास्त प्रमाणात आढळून येतात. याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे अमेरिकेत कोणत्याही माणसास कोठलेही शस्त्र बाळगण्याचे स्वातंत्र्य पूर्वापार दिले गेले आहे. त्यातच अमेरिका हे राष्ट्र आपआपल्या देशातील परिस्थितीला कंटाळून नव्या देशात, आपल्या कल्पनेप्रमाणे नवा समाज निर्माण करणाऱ्या लोकांनी बनवले आहे. व त्यामुळे या शस्त्रांचा उपयोग राजकीय खून करण्याकरता करण्याची कोणासही दिःक्कत वाटत नाही. युरोप मधील लोक राजकीय पुढाऱ्यांचे खून करण्यास सहसा धजावत नाहीत कारण त्यांच्या अपेक्षा पण भरमसाट असत नाहीत. दुसरे बाजूस अमेरिका हे जगातील सर्वात श्रीमंत राष्ट्र झाले असल्यामुळे त्यात मानसिक तणावे व विकार यांचे वाढते प्रमाण दिसून आल्यास नवल नाही. अमेरिकेतील औद्योगिक नेतृत्व निसर्गावर मात करून त्याला आवाक्यात आणण्यात, देवाने त्यांचेसाठी निर्माण केलेल्या वातावरणास काबूत आणण्यात बरेचसे यशस्वी झाले असले तरी त्यांनी स्वतःच्या कृत्याने निर्माण केलेले वातावरण मात्र त्यांच्या ताब्यात रहाणे कठीण झाले आहे असे दिसते.

जागतिक प्रश्न : हा प्रश्न सर्व औद्योगिक समाजांना भेडसावीत आहे. जी कम्युनिस्ट राष्ट्रे जास्त कार्यक्षम होण्यासाठी आपल्या औद्योगिक जीवनात चढाओढ निर्माण करीत आहेत त्यातही हा प्रश्न डोके वर काढील. भांडवलशाही अर्थव्यवस्था व त्याबरोबरच अस्तित्वात आलेले व्यक्तिस्वातंत्र्य, उत्पादनाच्या वेड्या चढाओढीत बळी देऊन जास्त जास्त माथेफिरू





समाज निर्माण करावयाचे नसले तर यातून तातडतोब मार्ग काढणे जरूर आहे, नाहीतर व्यक्तिस्वातंत्र्य इतिहासजमा झाल्याखेरीज रहाणार नाही. आणि स्वतंत्र जगाचे नेतृत्व अमेरिकेकडे असल्यामुळे हा प्रश्न सोडवण्याची अमेरिकेची जबाबदारी सर्वात जास्त आहे. समाजातील निरनिराळे झगडे व तणावे योग्य मार्गाने सोडवले नाहीत तर कोणत्याही अमेरिकन अध्यक्षाला स्वतःचा जीव वाचवणे पण कठीण जाईल अशी परिस्थिती आज आहे. या दृष्टीतून पहाता अमेरिकेचा अध्यक्ष समझोता करणारा असला पाहिजे, गटागटातील यादवीला आळा घालण्याची त्याची इच्छा पाहिजे, ताकद पाहिजे. अमेरिकेतील असमाधान नाहीसे करण्यास लागणारा समजुतदारपणा त्याचे ठिकाणी पाहिजे.

या बरोबरच आणखी एक जगद्व्यापी प्रश्न नव्या अध्यक्षाला सोडवावा लागेल. पुढच्या जानेवारी महिन्यापर्यंत व्हिएटनामचा प्रश्न सुटलेला असेल असे नाही. अमेरिकन समाजास योग्य वळण लागण्याच्या कामगिरीत गुंतल्यामुळे आग्नेय आशियातील जबाबदारी टाळता येणे पण शक्य होणार नाही. अनेक युरोपिअन राष्ट्रांशी असलेले अमेरिकेचे संबंध नव्याने तपासावे लागणार आहेत. नाणेपद्धतीचे खाचखळगे टाळून अमेरिकन अर्थव्यवहार सुधारावा लागणार आहे. गरीब व श्रीमंत राष्ट्रांतील वाढते अंतर त्यास सतावणार आहे. आणि या सर्व जगद्व्यापी प्रश्नावर विचार करूनही आपल्या देशातील अंतर्गत प्रश्नच सोडवणे त्याला जास्त तातडीचे वाटेल पण ते सर्वात कठीणही असेल.

असामान्य नेता व उत्तम टीमची आवश्यकता

आपल्या भोवती शहाणी व कार्यक्षम माणसे गोळा करणे हे पुढच्या अध्यक्षाचे पहिले काम राहील. आपल्या भोवती गोळा केलेल्या बुद्धिमंताच्या गटामुळेच (Brains-trust) जॉन केनडी यांची राजवट दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या सर्व राजवटीत जास्त कार्यक्षम व उत्तम ठरली. प्रश्न ओळखण्यापेक्षा ते सोडवणारा अध्यक्षच अमेरिकेत यशस्वी होईल. त्याला गालब्रेथ पेक्षा मॅकनमारांची जास्त गरज आहे. सत्य परिस्थितीचे योग्य ज्ञान, बारीकसारीक गोष्टींची माहिती व तात्कालिक निर्णय घेण्याची शक्ति या गुणामुळेच फोर्ड कंपनी काय किंवा पेंटॅगॉन काय ही कार्यक्षम होतात. पण अंतर्गत प्रश्न सोडवताना नुसत्या बुद्धिवादी विचारावर किंवा कठोर तत्त्वनिष्ठेवर अवलंबून राहून चालणार नाही. तेथे यशस्वी होण्यास मोठ्याप्रमाणात राजकीय परिणामकारित्व, कार्यक्षमता व परिपूर्णतेपेक्षा काय शक्य आहे हे जाणून घेऊन ते अंमलात आणण्याची शक्ती या गुणांची जास्त जरूरी आहे. आणि खुद्द अध्यक्षात या गुणांचा सर्वात जास्तीत जास्त आविष्कार होणे आज जरूर आहे. रशियाला वठणीवर आणण्यास रॅकेटस वापरणे किंवा यादवी बंद करण्यास पोलिसांची संहारक शक्ती वापरणे या गोष्टींनी प्रश्न सुटणार नाही. अंतर्गत अशांततेची कारणे शोधून काढून त्यावर इलाज करणे काहीकाळ तरी अत्यंत कठीण असले तरी ते केल्याखेरीज कोणताही प्रश्न सुटणार नाही. त्याकरता फेडरल खात्यावर जास्त पैसा खर्च करणे अपरिहार्य होणार आहे. युरोपच्या मानाने अमेरिकन सरकार वेलफेअरवर फारच थोडा खर्च करीत आहे. काळ्या अमेरिकेला समान संधी प्रत्यक्षात देण्याची व्यवस्था नजीकच्या भविष्यात करावी लागेल व सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे अमेरिकन कॉंग्रेस व अध्यक्ष यांचेमध्ये वाढते तादात्म्य निर्माण होण्याची अवश्यकता आहे. या सर्वापेक्षा अधिक म्हणजे नव्या अध्यक्षाला राजकारणाचे सूक्ष्म आकलन व राजकीय कल्पकता यांची जरूर आहे. देशाच्या प्रश्नाशी एकरूप होऊन आपल्या भावना सामान्य अमेरिकन नागरिकाला समजावून देऊन त्यांच्या प्रतिनिधी इतकाच, त्यांचा पाठिंबा मिळवण्याची शक्ती त्यांचेमध्ये असावी लागेल. १९३३ साली अमेरिकेला जरूर असलेला रुझवेल्ट मिळाला १९६१ साली जॉन केनडीने राष्ट्राला दिलासा दिला, तसला माणूस आज पुन्हा अमेरिकेला पाहिजे असे स्पष्ट दिसत आहे.

यासाठी सर्वांधच्या सर्वच राष्ट्राचा पाठिंबा मिळालाच पाहिजे असे नाही. रुझवेल्टवर विश्वास ठेवणारे जसे होते तसे त्याचा तिरस्कार करणारेही कमी नव्हते. अमेरिकेतील गरीब व काळी जनता यांचा विश्वास संपादन करून कार्यभाग साधावयास पाहिजे. अमेरिकेतील सत्ताधारी वर्गाशी झगडा करून अध्यक्षाचे भागणार नाही हे जरी खरे असले तरी गरीब व निग्रो लोकांच्या नेत्यांना अतिरेकी धोरण आखण्यास मदत





करून तर बिलकूलच चालणार नाही. त्यांचेशी समजुतीने व सलोख्यानेच घ्यावे लागेल. त्याचप्रमाणे तरुण ध्येयवादी अमेरिकेची हेळसांड करूनही भागणार नाही. या गटाने सध्याची अमेरिकन जीवनपद्धती टाकावू ठरवलेली नसून ती आपल्या दिशेने कशी राबवता येईल याचा ते विचार करीत आहेत व लोकशाहीला ते पोषकच आहे. आज प्रगतीकरता उतावीळ झालेल्या शक्तींना, संथ करून, फार काळजीपूर्वक चालणाऱ्या व्यक्तींना पुढे ढकलणारा माणूस पाहिजे आहे. थोडक्यात म्हणजे खराखुरा ध्येयवादी, अमेरिकन नागरिकाला सहृदयतेने समजू शकणारा पण फार मोठ्या प्रमाणात राजकीयी संवेदनक्षमता असलेला (Political horse-sense) व कुशल कारभारी अध्यक्ष अमेरिकेला लाभला पाहिजे.

दि इकॉनॉमिस्ट १९ जून १९६८

न झालेली क्रान्ती–

अध्यक्ष ड गॉल यांचे आसन स्थिरावले आहे व डाव्या गटाची डोकी साफ झालेली आहेत. फ्रेंच क्रान्तीचा पराभव झाला नाही. कारण ही क्रान्ती यशस्वी होण्याची थोडीही शक्यता नव्हती. आपण क्रान्ती घडवून आणू शकू असे वाटणाऱ्या अनेक लहान गटांची थोड्यावेळाकरता झालेली ती युती होती. अजूनही काही ठिकाणी संप चालू आहेत. पण फ्रेंच जीवन सुरळीत होण्याच्या वाटेवर आहे. मुख्य म्हणजे जनरल ड गॉलच्या हाती राजकारणाची सूत्रे शाबूत आहेत.

परंतु फ्रान्समध्ये तीन आठवडे निर्माण झालेल्या आणीबाणीतून कोणीही सहीसलामत बाहेर आलेला नाही. जनरल ड गॉलने अध्यक्षपदाचा त्यागच केला असता तर तो सत्ताच्युत झाला असता. नाहीतर त्याच्या अध्यक्षपदाला खरा धोका केव्हाच निर्माण झाला नव्हता. काहींच्या मते पहिले दहा दिवस अधिकारपद टिकवण्याची ड गॉलची इच्छाशक्ति नष्ट झाली होती असे वाटते; तर काहीच्या मते रस्त्यातील अराजकाने त्रस्त होऊन व घाबरून जाऊन देशातील सनातनी गट आपल्या बाजूला झुकण्याची तो वाट पहात होता. पण आठ दिवस अराजकाचा धुमाकूळ पहात बसून राज्य न करण्याचा निर्णय घेण्याइतका ड. गॉल बेजबाबदार नाही. परंतु बेदत बेदत येथे जनरल मॉसला भेटेपर्यंत द गॉल नर्व्हस झाला होता हे म्हणणे जास्त बरोबर आहे.

सर्वांचा पराभव : जनरल द गॉल विरुद्ध कोणालाही यश मिळालेले नाही. या यादवीमध्ये सर्वांचाच पराभव झाला आहे. पण सर्वात जास्त तडाखा फ्रान्सच्या राजकारणात अति डाव्या बाजूला असलेल्या गटाला बसला हे निश्चित.

विश्वविद्यालयात सुधारणा कराव्यात यापेक्षा जास्त मागण्या मागणारे विद्यार्थी कम्युनिस्टांना शिव्या मोजत आहेत, तर कम्युनिस्ट पक्ष विद्यार्थ्यांवर चिडलेला आहे. खरे म्हणजे त्यांनी स्वतःवर चिडावयास पाहिजे. या आणीबाणीत कम्युनिस्टांचा 'हॅम्लेट' झाला. पहिल्याने जास्त पगाराकरता सरकारशी वाटाघाटी करावयाच्या त्यांनी ठरवल्या. नंतर सरकार उलथून पाडण्याचा त्यांनी घाट घातला. पण ज्यावेळी जनरल युद्धास तयार आहे असे त्यांनी पाहिले तेव्हा त्यांची गाळण उडाली. त्यांच्या वागणुकीत बुद्धिमत्ता व शौर्य या दोहोंचाही अभाव होता.

आर्थिक परिणाम

फ्रान्समधील आणीबाणीचे तीन परिणाम दिसून येतात. पहिला आर्थिक व तो विरोधाभासी आहे. कल्पनाविलासी मध्यमवर्गीय विद्यार्थ्यांना उजवे सरकार उलथून पाडावयाचे होते. तर नेहमीप्रमाणे कामगारांना आर्थिक फायदे उठवावयाचे होते. या चळवळीमुळे उजवे सरकार जास्त मोठ्या पाठिंब्याने स्थिर झाले तर कामगारांना कोठलाही फायदा मिळालेला नाही. गेल्या महिन्याच्या सुरवातीस फ्रान्सचे राष्ट्रीय उत्पन्न ५॥ टक्क्यांनी वाढेल व त्यामुळे पगारात ८ ते ९ टक्क्यांची वाढ होईल; या दोन्हीतील तफावत युरोपमध्ये दरवर्षी होणाऱ्या थोड्याफार चलनवाढीने भरून मिळेल असा सार्थ अंदाज होता. परंतु आता मात्र ही वाढ तीन टक्क्यांनी होईल, पगार वाढ १३ टक्क्यावर जाईल. संपामुळे राष्ट्रीय उत्पादनावर आलेल्या परिणामाचा हा आर्थिक परिणाम आहे. कारण संपकाळातील पगार सर्व कामगारांना मिळेल. पण ३ टक्के व १३ टक्के यातील भेग भरणे कठीण आहे. कामगारांना काही काळ जास्त पगार मिळत आहे असे वाटेल पण तफावत भरून काढण्यासाठी निर्यात वाढवावी लागेल व नफा पण कापावा लागेल.





या वर्षाच्या शेवटी कदाचित चलनवाढ होऊन ही भेग भरली जाईल. पण सहा महिन्यानंतर फ्रान्समध्ये वाढती भाववाढ होईल व त्यामुळे कडक आर्थिक धोरण स्वीकारावे लागेल, साहजिकच गुंतवले जाणारे भांडवल कमी होऊन औद्योगिक प्रगती मंदावेल, लहान उद्योग-धंदे कदाचित् नाहीसे होतील, व बेकारी वाढेल.

कम्युनिस्ट पक्षावरील परिणाम : या घटनेचा दुसरा परिणाम म्हणजे या न झालेल्या क्रांतीने कम्युनिस्ट पक्षाला बुचकळयात टाकले आहे. परंतु या सदसद्विवेक बुद्धीला ढवळून टाकणाऱ्या प्रसंगातून कम्युनिस्ट पक्ष जर योग्य रीतीने बाहेर आला तर ते सर्वांच्या हिताचे ठरणार आहे. सनदशीर मार्ग वापरून राष्ट्रीय प्रश्न सोडवणे किंवा क्रांतीच्या व हिंसेच्या मार्गाने ते सोडवण्याचा प्रयत्न करणे हे दोन्ही पर्याय त्यांचेपुढे होते. या आणीबाणीच्या शेवटी त्यांनी सनदशीर मार्गाकडे वळण्याचे ठरवलेले दिसते त्यांना जनरल द गॉलचे परराष्ट्रीय धोरण पसंत आहे; तर जहाल विद्यार्थी-गटाबद्दल ते साशंक आहेत. कामगारांच्या पगाराबद्दल झालेल्या निर्णयामुळे होणाऱ्या चलनवाढीला तोंड देण्याची त्यांची आताच तयारी नाही. अशा तऱ्हेच्या अनेक कारणांमुळे त्यांनी सनदशीर मार्ग चोखाळला असेल. पुन्हा संधी मिळाली तर याच मार्गाने ते जातील असे मानणे चूक ठरेल. परंतु या निर्णयाने त्यांनी आपल्या डाव्या गटाचा विश्वास घालवला आहे असे वाटते. परंतु फ्रेंच राजकारणावरचा आपला ताबा संपूर्णपणे नाहीसा होऊ न देण्याकरता त्यांना हा निर्णय घेणे अपरिहार्य ठरले असेल. पण सध्यातरी मतदारांच्या पाठिंब्यावर भिस्त ठेवून सनदशीर मार्गाने सत्ता काबीज करण्याचा त्यांचा इरादा दिसत आहे, कदाचित् फ्रेंच स्पेशल डेमोक्रॅटिक चळवळीचे नेतृत्व मिळवण्याचा त्यांचा मनोदय असेल. तसे असेल तर फ्रान्सच्या व सर्वच पश्चिम युरोपच्या दृष्टीने हा निर्णय स्वागतार्ह आहे.

विद्यार्थी कामगार युतीचा डाव फसला. या आणीबाणीतून तिसरीही एक गोष्ट घडून येण्याची शक्यता आहे. व ती सर्वांच्या हिताची ठरणार आहे. या आणीबाणीत जहाल विद्यार्थीगट आपले अतिरेकी विचार कामगारचळवळीत पेरू शकले नाहीत. विद्यार्थी व कामगार यांची प्रचंड युती कम्युनिस्ट पक्षाला सरकार उलथून पाडण्याच्या चळवळीत सामील करावयास भाग पाडेल ही कल्पना साफ चुकीची ठरली. गिऱ्हाइकी समाजातील (Consumer society) दोष कामगार वर्गाला समजावून सांगणे विद्यार्थ्यांना जमले नाही. दैनंदिन जीवनातील ग्राहकोपयोगी वस्तूतील मोठा वाटा आपल्याला मिळावा यासाठी कामगारांनी संप केले. उत्पादनावर कामगारांना जास्तीत जास्त ताबा मिळावा या कल्पनेचे स्वागत बुद्धिजीवी कामगारांनी केले असले तरी सामान्य कामगारास या कल्पनेचे फारसे आकर्षण वाटले नाही, यामुळे कामगारांबद्दल विद्यार्थ्यांच्यात निराशा उत्पन्न झाली.

युरोपमधील अनेक लोक खालच्या वर्गातून मध्यम वर्गात प्रवेश मिळवू पहात आहेत. व त्यामुळे त्यांचेत परस्परविरोधी दोन महत्त्वाकांक्षा असलेल्या आढळून येतात. एका बाजूने आपण काम करीत असलेले कारखाने किंवा कचेऱ्या स्वतः चालवण्याची त्यांना महत्त्वाकांक्षा असते. पण बहुसंख्य लोकांना आपले रहाणीचे मान वाढवणे ही सर्वात महत्त्वाची गोष्ट आहे. त्यांना औद्योगीकरणाची आर्थिक फळे उपभोगावयाची आहेत. आणि उत्कृष्ट व्यवस्थापकांशिवाय कार्यक्षमता वाढणे अशक्य आहे. कामगारांना व्यवस्थापना वाटा फक्त युगोस्लाव्हियाने दिला आहे आणि त्यांच्या उदाहरणावरून शिकण्यासारख्या पुष्कळ गोष्टी आहेत. कामगारांची मंडळे कारखाना चालवण्याच्या बाबतीत सनातनी असून नवी यंत्रे किंवा नव्या पद्धतीचा अवलंब करणे त्यांना फारसे पसंत पडत नाही. हा अनुभव माहीत असल्यामुळे स्पेरयोनचे नेतृत्व कम्युनिस्टांना पसंत नाही.

फ्रान्समध्ये न झालेल्या क्रान्तीचे फ्रेंच जीवनावर फारसे चांगले परिणाम होणार नाहीत. भग्न झालेली स्वप्ने, कडवटपणा व चलनवाढ एवढेच काय ते शिल्लक राहील. सर्वच परिस्थिती फारशी कडकपणे हाताळली न गेल्यामुळे संपांचे सत्र अजून चालू राहील. पण एक गोष्ट मात्र या चळवळीने घडवून आणली व ती म्हणजे मार्क्सवादाच्या कबुतरखान्यात कुजत पडलेल्या अनेक कल्पनांवरची कोळिष्टके झाडून टाकण्यास कम्युनिस्टांना भाग पाडले. कम्युनिस्ट पक्षाला जीवनाकडे पहाण्याचा नवा मार्ग या न घडलेल्या क्रान्तीने दाखवला असल्यास फार मोठे काम झाले आहे असे म्हणावे लागेल.

दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन, ८–६–६८

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) नवमानवतावाद		२·५०
(९) मानवाचा आदर्श		३·००
(१०) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...		३·००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. त्रि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)		२·००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४·००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		७·००